

LOS ORÍGENES DEL PANORAMA TRIBAL DEL SAHARA OCCIDENTAL A TRAVÉS DE LA ARQUEOLOGÍA EXTENSIVA

Antonio Vicente **FREY SÁNCHEZ***
Universidad de Murcia

Mariano **SANZ NAVARRO****
Universidad de Murcia

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 103-168.

Resumen: El fenómeno morabítico, de hondo componente socio-religioso en sus primeras etapas, derivó a un papel cada vez más político y militar durante los siglos XV y XVI; momento que los grupos hassáníes recién instalados al sur del Sús aprovecharon para conformar estructuras tribales con vistas a articular su influencia en el territorio, a imitación de algunos bereberes. El forzado equilibrio entre los dos grupos étnicos acabó con la Guerra de Char Bubba, en que los hassáníes se impusieron. A partir de ahí convergió un interés en establecer genealogías más o menos verídicas con que justificar ocasionalmente su prevalencia social. La oportunidad de hacer una prospección extensiva sobre una gran cantidad de morabitos de Marruecos, Sahara Occidental, Mauritania y Senegal, nos ha permitido reconocer los correspondientes a personajes fundadores de algunas de las actuales tribus, y verificar, desde un punto de vista arqueológico, sus orígenes materiales, diferenciando el modelo morabítico religioso del cherifiano de tipo político.

Palabras clave: África Occidental; Tribus; Morabitos; Genealogías; Filala, Ulad Bu Sbaa; Ergueibat; Arosien; Berical-Ia; Ida Uld al-Hach; Chej Mohamed Fadel; Chej Ma El Ainín

Abstract: [*Western Sahara tribal landscape origin through the extensive archaeology*] The maraboutic phenomenon of deep social-religious component in its early stages derived to an increasingly political and military role during the 15 and 16 centuries; moment that Hassanie groups,

* tonyfrey@um.es

** marianosanz43@hotmail.com

newly installed south of the Sūs, took to form tribal structures in order to articulate its influence in the territory, in imitation of some Berbers. The forced balance between the two ethnic groups ended with the Char Bouba War, when the Hassanie were imposed. From there, converged an interest in establishing more or less truthful genealogies occasionally to justify their social prevalence. The opportunity to make an extensive survey of a lot of marabouts of Morocco, Western Sahara, Mauritania and Senegal has allowed us to recognize those corresponding to founders of some of the existing tribes, and verify, from an archaeological point of view, their material origins, highlighting the religious marabout model from the sherifian type.

Key words: Western Africa; Tribes; Morabits; Genealogies; Filala, Ulad Bu Sbaa; Ergueibat; 'Arūsiyyīn; Bericalla; Ida Uld al-Hajj; Shekh Mohamed Fadel; Shekh Ma El Ainin.

ملخص: لقد تحولت ظاهرة المراقبة بعد أن كانت ذات طبيعة اجتماعية ودينية في المراحل الأولى إلى ظاهرة سياسية وعسكرية بامتياز في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث قامت جماعات الحسانيين المستقرين مؤخرا في جنوب منطقة السوس بتكوين هياكل قبلية لبسط نفوذهم في المنطقة على منوال بعض الجماعات الأمازيغية. وقد انتهى التوازن بين الجماعتين باندلاع حرب شُرْبِيَّة حيث انتصرت جماعة الحسانيين. وانطلاقا من ذلك الوقت بدأت حركة إثبات بعض الأنساب حقيقية كانت أم مزورة لتبرير سيطرتهم الاجتماعية. إن الدراسة المعمقة والشاملة التي أجريناها في عدد كبير من أماكن المراقبة في المغرب والصحراء الغربية وموريتانيا والسنغال سمحت لنا بمعرفة الأماكن الخاصة بمؤسسي بعض القبائل الحالية والتحقق من أصولها وفقا للمنظور الأثري مع التفريق بين النموذج المراقبة الديني وبين النموذج الشريف السياسي.

كلمات مفاتيح: إفريقيا الغربية، القبائل، المراقبة، علم الأنساب، فلالة، أولاد بو سباع، الرغيبات، عروسين، بريك الله، أيدا ولد الحاج، شيخ محمد فاضل، شيخ ماء العينين.

1. Introducción

La conformación tribal beduina del África Occidental no puede comprenderse sin tres hechos fundamentales de su historia anterior a la colonización: la islamización, la formación del fenómeno morabítico y la Guerra de Šarr Bebbā [en adelante Char Bubba]. Los tres fueron producidos como consecuencia de la irrupción de elementos foráneos en el Magrib al-Aqṣā. En el primer caso debido a la llegada de los árabes y sus aliados bereberes desde su base de Qayrawān; en el segundo, en sus orígenes, por efecto de la creciente presencia de establecimientos europeos en sus costas en medio de un paisaje de atomización política durante la fase de declive del sultanato marīnī; y en el tercero, como consecuencia del asentamiento y prosperidad de las tribus ḥassānīes en un territorio hasta entonces exclusivamente berebere. Los tres acontecimientos históricos acarrearán una sucesión de hechos de los que queda una impronta material, más allá de los escasos registros documentales. En nuestro caso, gracias a un proyecto de investigación ejecutado desde 2007 hemos logrado documentar más de un centenar de morabitos a lo largo y ancho

de Marruecos, Sahara Occidental, Mauritania y Senegal, muchos de los cuales permiten verificar lo que tradiciones y textos históricos aluden: su origen material; el nacimiento de las tribus beduinas del desierto a partir de sus respectivos ancestros originales.

Como hemos indicado, la guerra de Char Bubba contribuyó, con sus efectos, a la configuración de las bases de la moderna sociedad tribal del Magrib al-Aqṣà al sur del Sus; lo que nosotros denominamos el tribalismo beduino o sociedad tribal beduina, para diferenciarla del entramado tribal marroquí, eminentemente sedentarizado⁽¹⁾. Antes de producirse aquella, la base social fundamental del territorio la constituía un entramado de las tribus bereberes de notable antigüedad, las cuales llevaron la iniciativa hasta los siglos XIV/VIII y XV/IX; momento en que empezaron a ser desplazadas progresivamente por nuevas tribus ḥassānīes segmentadas del tronco Māqil llegado de oriente en un lento desplazamiento que había empezado en el siglo X/IV. La imposición de estas últimas sobre los bereberes, merced a su superioridad militar en un panorama de acusado desgaste de aquellos, condujo a su hegemonía, y, ésta, a la subsiguiente contestación por los dominados. El final de la guerra, con la derrota de los bereberes, condujo a la organización estratificada entre los *ʿarab* vencedores y los vencidos *zwāyā* y *znāga* que se hizo muy patente, gracias a la conformación de emiratos, sobre todo en el área de la actual Mauritania, y algo más difusa en el territorio del Sahara Occidental. Al norte del río Sus, muy al contrario, la lenta consolidación del poder *ʿalawí* desde la mitad del siglo XVII/XI en su lucha contra los últimos *saʿdīes* y los diferentes *murābiṭūn* [en adelante *morabitos*⁽²⁾] conformó un paisaje multi-tribal, de base

(1) La Guerra de Char Bubba no ha sido específicamente estudiada como tal. Encontramos referencias en numerosos trabajos recientes publicados, aunque, en la primera mitad del siglo XX, tanto P. Marty (sobre todo con *L'Émirat des Trarzas* y *Études sur l'Islam et les tribus maures: les Brakna*) como J. Caro Baroja (*Estudios saharianos*) se hicieron eco de la cuestión. Véanse las referencias de Curtin, Ph.: "The jihads of West Africa: Early phases and inter-relations in Mauritania and Senegal", pp. 11-24. Webb, J. J.: *Desert Frontier: Ecological and economic change along the Western Sahel (1600-1850)*, pp. 3-46. Ogot, B. A.: *General History of Africa Vol. 5: Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, p. 140 y ss. Levtzion, N.: "North-West Africa: from the Maghrib to the fringes of the forest", pp. 199-202.

(2) El término *morabito* proviene de la palabra de *murābiṭ* o *marbūṭ*. En ocasiones se emplea la palabra "marabú", aunque tal no esté registrada como entrada en el Diccionario de la Real

mayoritariamente berebere, cuya cúspide estaba representada por el *sulṭān* y una superestructura de índole económico-administrativa denominada *maḥzan* que se podría calificar de proto-estatal⁽³⁾.

Una de las consecuencias más nítidas de la reorganización social, hecha realidad a partir de la mitad del siglo XVII/XI, se advierte en la recopilación de textos históricos y tradiciones de las tribus del territorio, donde se aprecia un decidido interés por definir claramente los orígenes ‘*arab* de los dominantes; o *anṣārī* en el caso de las tribus bereberes que presumían de naturaleza *ṣurafā’* [en adelante chorfā], porque esta última condición les permitía mantenerse en el estamento *zwāyā*, que era sensiblemente más cómodo en la nueva estructura social. En ese proceso –que tenía como eje al personaje fundador de la nueva tribu segmentada, a quien generalmente se le confería un estatus similar al de los morabitos contemporáneos– se trataron de especificar rotundamente los linajes de cada tribu hasta un ascendiente específico cercano a la figura del profeta Mahoma o de los *ṣaḥāba* [sus compañeros]. Ello provocó la creación de genealogías que, confrontadas dentro de una misma tribu como ocurre en los Kunta o los Ideqob, han terminado siendo notablemente divergentes en cuanto a su naturaleza, cuando no presumiblemente inverosímiles, al ocultar una realidad mucho más prosaica. Determinar la veracidad o no de sus linajes no es el objetivo de nuestro trabajo; sin embargo, conviene advertir un elemento de base incontestable: existieron individuos fundadores de las modernas tribus beduinas del África Occidental, porque hemos documentado sus enterramientos, y, por consiguiente, puede acreditarse un origen material de las nuevas tribus segmentadas, bereberes o ḥassānīs, desde mucho antes, incluso, de la Guerra de

Academia de la Lengua Española, así como tampoco sus derivaciones marabúes, marabúticos, etc. La más cercana, marabú, se refiere a un ave. Por esa razón nosotros preferimos emplear la palabra original o su castellanización más cercana, morabito, y tomar su raíz para cualquier derivación tal como “morabítico” o “morabitismo”. En rigor, es la palabra *al-murābiṭūn* [los que viven en *ribāṭ*], con el que se denominó a los almorávides, la que hace pensar en una polisemia de idéntica raíz religiosa y ascética, aunque con una significación política cuyo origen pudo construirse –como veremos– en el siglo XV/IX. En todo caso, fuera de esa interpretación histórica, en la actualidad se conoce como morabito a todo emplazamiento donde estuvieron o están inhumados próceres tribales y santones locales o ilustres letrados difuntos.

- (3) TERRASSE, H.: *Histoire du Maroc: des origines à l'établissement du Protectorat français*, vol. 2, p. 343 y ss. LUGAN, B.: *Histoire du Maroc*, p. 282 y ss.

Char Bubba⁽⁴⁾. Una serie de prospecciones realizadas en años sucesivos desde 2007 nos ha llevado a sistematizar más de un centenar de sus morabitos y lugares de enterramiento, aunque, de cara a este estudio, únicamente hemos seleccionado aquellos de cuyos ancestros fundadores tenemos una constancia documental o testimonial absolutamente fiable; se trata de las tribus Filāla, Awlād Abī s-Sibā⁵ [en adelante Ulad Bu Sbaa]; Ar-Ruqaybāt [e. a. Ergueibat]; ⁶Arūsiyyīn [e. a. Arosién]; Barīk Allāh [e. a. Berical-la]; Īdā Wuld al-Hāğğ [e. a. Ida uld al-Hach]; Šayḥ Muḥammad Fāḍil [e. a. Chej Mohamed Fadel] y Šayḥ Mā⁷ al-⁸Aynayn [e. a. Chej Ma El Ainín]. Que pudiéramos hacerlo parte del hecho que los primitivos creadores de las tribus beduinas aprehendieron y promovieron –como hemos indicado– el modelo morabítico que se venía practicando en el territorio marroquí. Pero, al contrario de aquellos de componente nítidamente social y religiosa, estos le confirieron a la práctica morabítica un componente político, al que denominamos cherifiano [de *šayḥ*⁽⁵⁾], y que, tal y como explicaremos, ya se estaba empezando a manifestar en algunos lugares del Norte.

Aunque ya ha quedado más o menos claro, el entorno geográfico donde nos centraremos es el área árida y semiárida del África Occidental: Delimitado en su Norte por el Sus hasta el río Senegal por el Sur; por el Oeste limita con el Atlántico, y por el Este se pierde en los imprecisos límites occidentales del Azawad. Ése es el territorio periférico donde hemos efectuado nuestro trabajo de campo para documentar los morabitos que van a ser referenciados⁽⁶⁾. Como venimos insistiendo, el objetivo fundamental será concretar el origen de las tribus a través de los restos materiales –de sus morabitos fundadores y fundamentales– por encima de leyendas y tradiciones, a partir de un modelo

-
- (4) La investigadora del CSIC M. García Arenal se refiere a un concepto muy interesante que es el de “héros fondateur” [héroe fundador] vinculado a la santidad en su trabajo sobre Abū Maḥallī; concepto que no dejaremos de lado a lo largo de nuestra exposición. *Vid.*: GARCÍA ARENAL, M.: “Imam et Mahdi: Ibn Abī Maḥallī”, pp. 157-180.
- (5) El carácter cherifiano que aquí se va a describir proviene generalmente del matiz honorífico del líder tribal vigente entonces, y que ha perdurado en el África Occidental, sobre todo en Sahara Occidental y Mauritania con la denominación *chej*. Como hemos indicado, proviene del árabe *šayḥ*, y no de *šarīf*, aunque aplicado a los linajes chorfa sí puede provenir de esa segunda raíz.
- (6) Un rápido acercamiento al territorio puede leerse en el trabajo de HERNÁNDEZ MORENO, A.: “Territorio, historia e identidad: Sus El Aksa o Sáhara Occidental”.

morabítico de carácter socio-político.

2. Contexto histórico: Entre el origen del movimiento morabítico y la Guerra de Char Bubba

Santones, ascetas y místicos los hubo prácticamente desde el inicio del Islam⁽⁷⁾. En el Magrib al-Aqṣà se documentan desde época almohade, pero si hay que buscar un efectivo punto de partida al fenómeno morabítico, creemos que podría hallarse en el sultán marīnī Abū l-Ḥasan (1331/731-1351/752), al cual se le recordará, además de como centralizador del poder estatal, como constructor de edificios religiosos como mezquitas de importancia secundaria; *zawāyā*⁽⁸⁾; *māristānāt*; y, sobre todo, *madāris*. La fundación de aquellos edificios –sobre todo las *madāris*– no fue un simple gesto de magnificencia o de piedad: Por medio de esas instituciones de enseñanza oficial supervisadas por el aparato estatal, controlaba la evolución del Islam en sus dominios, y tenía el medio para contrabalancear la influencia de otras *zawāyā* que se multiplicaban en las ciudades y entre las tribus en que la ortodoxia del régimen aparecía como dudosa⁽⁹⁾. De hecho, estas *zawāyā* escapaban a la influencia del poder central, constituyéndose en una influencia alternativa que fue adquiriendo cada vez más relevancia entre el pueblo. En ellas existía un fuerte componente sufí, que estaba impregnando el Magrib al-Aqṣà. Por todo ello, los marīnīs se vieron obligados a desplegar ante sus súbditos una especie de legitimidad islámica que se apoyó, entre otros aspectos, en la veneración por los santos vivientes: El respeto de Abū Yaḥyà por al-Fiṣṭālī de Fez y el de Abū ‘Inān por Sidi Ahmed b. Acher [Aḥmad b. ‘Āṣir] de Salé ilustraría esta política. Más aún, honraron de forma manifiesta a los sufíes famosos o destacados por sus hechos piadosos: los santuarios en Tremecén de Sīdī Bu-Median [Abū Madyan] y Sīdī al-Ḥalwī fueron obra de Abū l-Ḥasan y de Abū ‘Inān respectivamente. De hecho, la multiplicación de

(7) E. WESTERMARCK (*Ritual and Belief in Morocco*, Vol. I, p. 35 y ss.) nos acerca muy bien a ese concepto tanto en los orígenes del Islam como en el territorio matriz que estudiamos, Marruecos.

(8) *Zawāyā* es el plural de *zāwiya*, que es una pequeña mezquita, oratorio o sala comunal de oraciones. A finales del la Edad Media, especialmente en el Norte de África, el termino pasó a designar a un edificio destinado a dar cobijo y alimentar a los viajeros miembros de una *ṭarīqa* [cofradía].

(9) LEVTZION, N.: “The western Maghrib and the central Sudan”, pp. 361 y ss.

estos personajes, santones, ascetas y místicos, que comenzó en época almohade y se inspiró en los movimientos sufíes importados de Oriente, especialmente del Yemen, continuó activamente bajo los marīnīes, extendiéndose en forma social de *ṭuruq* organizadas. Una de las primeras fue la *ṭarīqa qādiriyya*, de Abū Muḥammad Ṣāliḥ, patrón de Safī (muerto en 1233/630)⁽¹⁰⁾. Dos de estos personajes considerados santos estuvieron llamados a ocupar un lugar privilegiado en la jerarquía del sufismo magrebí: Abdesalam Ibn Machich [Mawlāy ʿAbd as-Salām ibn Mašīḥ al-ʿAlamī], discípulo de Sīdī Bu-Median, y al-Chadili [Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣādīlī], discípulo, a su vez, de Ibn Machich. Según parece, este último habría fundado una *zāwiya* en su país de origen, Yebel Alam, en el norte marroquí; y murió entre 1228/625-1238/635 en medio de las luchas entre almohades y marīnīes, pero el testigo fue recogido por su discípulo al-Chadili, nacido cerca de Chefchauen, y muerto en Egipto, que impulsó su figura como *quṭb* [polo de su tiempo] y popularizó la *ṭarīqa* de su maestro, la *qādiriyya*⁽¹¹⁾. Durante el tiempo de los marīnīes, esas cofradías se multiplicaron por todo el territorio magrebí, y se introdujeron íntimamente en la vida de las tribus, tomando como asiento o fundado *zawāyā*⁽¹²⁾. En esta fase, los personajes religiosos aceptados entre el pueblo por su prestigio de santidad no se dejaron tentar por la asunción del poder político, pero eran el centro de la vida religiosa rural, asumiendo un importante papel de árbitros en las querellas y en la organización de la vida pública; sus decisiones eran aceptadas sin titubear como de inspiración divina. Esta forma de Islam surgida de forma ajena y, en muchos casos, crítica con el *maḥzan* fue muy bien aceptada por las tribus, ya que respetaba las tradiciones políticas y sociales de las comunidades bereberes; las más celosas guardianas de sus particularismos, hábitos y costumbres, siempre refractarias al poder establecido. Era una forma novedosa de Islam berebere el que se desarrollaba así, pero, a su vez, se esforzaba en conseguir una final islamización del país⁽¹³⁾.

(10) *Id.* HRBEK, I.: “The disintegration of political unity in the Maghrib”, pp. 89-90.

(11) *Ṭarīqa* viene a ser traducido como “cofradía”. Significa aproximadamente “una manera de conducirse”, forma de vida de una persona cuya conducta conviene imitar. Es una vía o camino por el que discurrir a la búsqueda del perfeccionamiento dentro del Islam.

(12) *Vid. supra.*

(13) TERRASSE, H.: *Histoire du Maroc: des origines à l'établissement du Protectorat français*, vol. 2, p. 81 y ss.

El movimiento, místico de origen, que islamizó por completo las zonas rurales marroquíes, acabó desembocando en el culto de los santos. Enseguida a los jefes de *zawāyā*, a los fundadores, vivos o muertos, se les comenzó a atribuir poderes sobrenaturales emanados desde lo alto, convirtiéndose en el canal por el que descendían la gracia de la divinidad a los seres humanos. De estos seres privilegiados emanaba una especie de efluvio sagrado, la *baraka*, dispensadora de bienes materiales y espirituales. Esta *baraka* podía transmitirse por contacto físico del maestro viviente, o adquirirla mediante la visita a su tumba⁽¹⁴⁾. Los bereberes encontraron entre la divinidad y ellos mismos unos santos intermediarios e intercesores con los que resultaba más familiar la comunicación. Hemos que resaltar el potente componente sufí de ese pensamiento que, muchas veces, enmascaraba ancestrales ritos paganos que permanecían latentes y que terminaron siendo sincretizados con el Islam popular; de hecho, algunos santos oscuros y enigmáticos justifican, aún a día de hoy, el culto dispensado a una fuente, a un árbol o a un recinto sagrado. Esto, en un principio, no fue bien visto por los sabios del Islam, letrados y juristas, que tampoco sintieron una inicial simpatía hacia el movimiento sufí, pero hacia el siglo XV/IX fueron lentamente absorbidos por las cofradías, y al final del periodo marīnī, como veremos, una forma de caudillismo tribal, el cherifismo, hizo una simbiosis con el fenómeno socio-religioso, e, incluso, los jefes de *ṭuruq* tendieron a atribuirse paulatinamente un carácter místico, haciendo nacer a los morabitos. El documentado caso de los Kunta con los sucesores de Sīdī Aḥmad al-Bakkāʾī en Walata es paradigmático en ese sentido.

El último sultán marīnī, ʿAbd al-Ḥaqq, fue asesinado en 1465/869 en el curso de una revuelta en Fez, pero realmente la dinastía había cesado de existir en 1421/824, cediendo el paso a los waṭṭāsīs⁽¹⁵⁾. Su esfuerzo por lograr la unidad política del Magrib al-Aqṣà, siguiendo el modelo de las dinastías de la Edad Media, reduciendo toda la Berbería a la hegemonía de los zanāta, fracasó, porque ellos mismos pertenecían a la tribu más refractaria a la unidad, a la más anárquica de las tres ramas bereberes. La falta de efectivos militares, a consecuencia de su escasa demografía, pesó de forma decisiva sobre toda su

(14) *Vid. supra.*

(15) COUR, A.: “Les dernier Merinides”, pp. 241-273. BOSWORTH, C. E.: *The New Islamic dynasties*, p. 41 y ss.

política. La unión de los grupos zanāta del Magreb no se obtuvo más que por la fuerza, y continuó siempre inestable. En este caldo de cultivo, la citada simbiosis –el chefirismo, al que ya se le podría poner el calificativo de morabítico– comenzó a concretarse como reacción a un poder central que tenía poco o nada que ofrecer en ese ámbito; los líderes morabíticos nacieron, casi de manera espontánea, como forma de influencia y contrapeso a un país fragmentado, donde la resolución de los conflictos no podía remitirse a un *mahzan* rudimentario y débil. En ese contexto a partir de 1415/818 se produjo la penetración europea, fundamentalmente portuguesa, en toda la costa atlántica magrebí en la zona que va desde Oum Er-Rbia hasta el Sus. En 1505/910 los lusos fundaron, cerca de un pueblecito berebere llamado Funti, la fortaleza de Santa Cruz de Aguer. Antes habían tomado el pequeño puerto de Anfa, y fundado una factoría en Safi, en 1481/886. Para unir esta frágil línea de factorías costeras, construyeron dos pequeñas fortalezas, *Castelo Real*, cerca de la actual Essaouira, en 1506/911, y el fuerte de Aguz en la desembocadura del Tansift, en 1519/925. A esa presencia le siguió una reacción de las tribus que estaban profundamente islamizadas, ya con un fuerte sustrato de enseñanzas morabíticas, que –aunque escapaba cada vez más a la autoridad central de los últimos marīnīs y de los waṭṭāsīs, y se estructuraba en principados independientes– eran capaces de organizar la resistencia contra enemigos foráneos espontánea y violentamente, unidos en un esfuerzo popular contra el enemigo común⁽¹⁶⁾. El fenómeno morabítico, pues, había arraigado⁽¹⁷⁾.

En fin, el morabitismo continuó con vigor hasta entrado el siglo XVII/XI, en que los ‘alawīes, sucesores de los sa‘dīes, terminaron de someter a varios potentes morabitos repartidos por el país⁽¹⁸⁾. A nosotros nos interesan los del Sur, por sus posteriores implicaciones estructurales. De entre todos queremos destacar el de Abū l-‘Abbās Aḥmad Abū Maḥallī al-Filālī o as-Siḡilmāsī, más conocido como Abu Mahalli quien, tras su peregrinación a La Meca, escogió los oasis como escenario de su emirato⁽¹⁹⁾. Empezó la batalla contra los sa‘dīes,

(16) YAHYA, D.: “Morocco in the Sixteenth Century. Problems and patterns in African Foreign Policy”, pp. 252-253.

(17) JOFFE, G.: “Maghribi Islam and Islam in the Maghrib: The Eternal Dichotomy”, pp. 55-78.

(18) LUGAN, B.: *Histoire du Maroc*, p. 173 y ss.

(19) GARCÍA ARENAL, M.: “La conjonction du sufisme et sharifisme au Maroc: le mahdi comme sauveur”, p. 243 y ss.

apoderándose de Sijilmasa en 1611/1020 y, más tarde, de Marrakech⁽²⁰⁾. Mawlāy Zaydān logró azuzar contra él a otro morabito del Atlas, Abū Zakariyāʾ Yahyā b. ʿAbd Allāh, que acabaría con él, instalándose en la ciudad de la que Mawlāy Zaydān no logró echarlo hasta 1627/1036. Por la misma época, en el Sus y el Anti-Atlas apareció otro morabito, Abū l-Ḥasan as-Semlālī, conocido por Abū Ḥasūn o Bū-Ḥasūn, quien se apoderó de Tarudant y ocupó el Darʿa y Sijilmasa. El ʿalawī Mawlāy Rašīd lo echó del Tafílete, pero su hijo Abū ʿAbd Allāh le sucedió en 1660/1070, y conservó su poder sobre el Sus y el Anti-Atlas hasta la definitiva conquista ʿalawī, llegando a establecer relaciones con las naciones europeas a través del puerto de Massa⁽²¹⁾. Puede considerársele el fundador de una segmentación Filāla que emigró a la Sāqiya al-Ḥamrāʾ tras la derrota de aquel.

En aquel contexto hicieron su aparición algunos elementos foráneos, de naturaleza chorfa, provenientes de Arabia. Arriba nos hemos referido a los ʿalawíes, pero otros habían sido los citados saʿdíes; familia llegada desde Yanbuʿ hacia el siglo XIV/VIII a requerimiento de las gentes del Darʿa, que habían reclamado su presencia para asegurar las buenas cosechas de dátiles, a imitación de sus vecinos del Tafílete, que habían acogido entre ellos por las mismas razones a los primeros⁽²²⁾. Se suponía que la presencia de familias emparentadas con el Profeta, y, por tanto, portadoras de su *baraka*, tendría un efecto benéfico sobre la agricultura y la ganadería, y sobre la prosperidad y paz de los poblados en los que eran acogidos a modo de talismán viviente. Como muchas de las genealogías chorfa, la de los saʿdíes fue, con frecuencia, puesta en duda; en cualquier caso se les hacía descendientes de los *Banū Saʿd*, tribu a la que, supuestamente, había pertenecido la nodriza de Mahoma. Sea como fuere, los saʿdíes se instalaron en Tagmadert, cerca de Zagora, y hasta el principio del siglo XVI/X su rastro permanece en la oscuridad, dedicados en exclusiva a los benéficos menesteres que los habían llevado hasta allí, pero una vez fundada

(20) GARCÍA ARENAL, M.: “Imam et Mahdi: Ibn Abī Mahallī”, pp. 157-180.

(21) *Vid. supra*.

(22) Sobre el origen del nombre de la dinastía, véase JACQUES-MEUNIE, D.: *Le Maroc saharien, des origines a 1670*, p. 433. Según parece, su genealogía es discutible y ninguno de sus presuntos ancestros lleva ese nombre, que habría servido para hacerlos descender de los *Banū Saʿd*, tribu a la que pertenecía la nodriza del Profeta, Saʿd. Esa palabra también puede significar suerte, ventura, ser feliz, favorable, propicio.

Agadir por los portugueses en 1505/910, comenzaron a despuntar en su lucha contra ellos como una reacción morabítica más⁽²³⁾. Sus éxitos les llevaron, finalmente, a Marrakech, en un paralelo proceso de ideologización del poder tanto en su expresión cultural como religiosa. El punto fundamental de ese proceso tiene su arranque en la contraposición de la legitimidad cherifiana de los saʿdīes frente al –entonces– recientemente instaurado califato turco. Esto puede apreciarse, por ejemplo en al-Ifrānī, cronista oficial de la dinastía saʿdī, quien insiste en su *Nuzhat al-Ḥādī* en la relación de competencia que se establece en esa época entre la legitimación religiosa del poder ascendente de los sultanes otomanos de la Sublime Puerta y los recientemente instalados sultanes saʿdīes⁽²⁴⁾. Todo ello debido a que Selim I se había arrogado la dignidad califal después de asegurarse el control de Medina y La Meca. Eso lo situaba en abierta contraposición con el poder chorfa de los saʿdīes, que pusieron gran empeño en exhibir su legitimidad para gobernar, refrendándolo con la *bayʿa* [reconocimiento público del poder político y religioso] recibida, en nombre del pueblo, de los morabitos, de los *ʿulamāʾ* y los *fuqahāʾ*, representantes de la *umma*. Esta política de exaltación del cherifismo, como comendadores de la fe [*amīr al-muʾminīn*] en deterioro del mahdismo exhibido hasta entonces por los pretendientes a gobernar, se inicia en esa época, y se ha perpetuado hasta la actualidad con los ʿalawīes.

Pero más aún, al igual que los saʿdīes y los ʿalawīes documentamos otros personajes y familias chorfa aparentemente llegados de Arabia que se instalaron en el Maġrib al-Aqṣā. Pero a diferencia de aquellos, la introducción de estos otros venía de lejos, y había tenido menor repercusión, pues no habían sido llamados por nadie: se trataba de los árabes Hilāl venidos en el siglo X/IV del este, cuando en Egipto se hubo consolidado un califato alternativo, regido por un supuesto descendiente de Fátima⁽²⁵⁾ ⁽²⁶⁾. Luego, entre los siglos XIII/VII y XVI/VIII, otros árabes nómadas llegaron al Maġrib al-Aqṣā; en esta ocasión fueron los Māqil, una parte de los cuales, los ḥassānīes, fueron asentados en el Sūs por los marīnīes. Allí, al igual que ocurrió con los saʿdīes, se impregnaron de la ideología cherifiana-morabítica y de su expresión bélica contra los

(23) JOFFE, G.: “Maghribi Islam and Islam in the Maghrib: The Eternal Dichotomy”, pp. 55-78.

(24) JACQUES-MEUNIER, D.: *Le Maroc saharien des origines a 1670*, p. 435.

(25) SANDERS, P. A.: “The Fātimid state, 969–1171”, p. 151 y ss.

(26) IBN JALDŪN: *al-ʿIbar*, p. 115 y ss.

invasores portugueses. En ese proceso, algunos personajes carismáticos como Sidi Amer El Hamel [Sīdī ʿĀmir al-Hāmil], Sidi Ahmed Larosi [Sīdī Aḥmad al-ʿArūsī] o Sidi Ahmed Ergueibi [Sīdī Aḥmad ar-Ruqaybī] acrecentaron poco a poco su influencia política, pasando a ser verdaderos líderes tribales y estableciendo fraccionadas zonas de influencia. Es importante señalar que, en casi todos los casos estudiados, el punto de arranque de ese proceso coincide, a grandes rasgos, con el de la fundación de Agadir por los portugueses y la eclosión de sus vecinos saʿdíes en el Norte: el año 1505/910; Hasta el extremo, incluso, que existe una tradición dentro de los Arosién que dice que Sidi Ahmed Larosi, el fundador de la tribu, murió al poco de hacer la guerra a los portugueses con los míticos “siete hombres de Ulad Bu Sbaa”, los cuales se hallan enterrados en el mismo complejo funerario que aquél. Esta anotación bélica es importante, porque coincidiría con la afirmación de León el Africano sobre la importancia de los Arosién recogida en su *Descripción de África*; y confirmaría un significado concreto a las tribus ḥassānīes sobre su establecimiento al sur del río Sus⁽²⁷⁾.

Con todo, el tiempo y el éxito en sus estrategias familiares terminó encumbrándolos, porque ya no eran pequeños jefes de fracción más o menos impelidos a la *ḡihād* con una influencia espacial muy limitada, sino grandes señores de la guerra con control sobre vastos territorios con los que organizar su primitivo y propio *maḥzan*, e intentar fundar sus dinastías. Algunos investigadores han señalado cómo en ese proceso el ascendiente socio-religioso fue relegado a un segundo plano; así, el morabito, el santo o asceta [*wālī Allāh*], que, hasta entonces, había ejercido solo la autoridad moral, se convirtió en el hombre que aspiraba, además, a ejercer el poder político, sostenido, si era necesario, por la fuerza de las armas, otorgándose la legitimidad necesaria para lo que hiciera falta⁽²⁸⁾. Así, las nuevas tribus ḥassānīes formadas al albur de la guerra, tras su dominio del medio mediante el desplazamiento al Sur a costa de los bereberes ṣanhāḡa poco a poco lograron un desarrollo notable. A partir del siglo XVI/IX, pero sobre todo en los siglos XVII/XI y XVIII/XII, guerra de

(27) Testimonio recogido en persona de S. MAHAYUB en *El Bidán: la historia de una nación y la lucha de un pueblo*.

(28) MARTÍNEZ NUÑEZ, M. A.: “El papel del Islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político y religioso”, p. 154.

Char Bubba mediante, algunos de los líderes de las nuevas tribus fundaron al norte del río Senegal los emiratos de Trarza, Brakna, Takant, el Hodh y Adrar. En realidad eran agrupamientos bastante frágiles e inestables de tribus dirigidas por un jefe de guerra que compartía su autoridad con la *ḡamāʿa* [asamblea de notables].

La Guerra de Char Bubba –que vamos a obviar por no apartarnos del tema central de este trabajo– en la que los victoriosos ḥassānīs, que ya ostentaban una cierta supremacía sobre los bereberes ṣanhāḡa, lograron imponerse por la fuerza de las armas, provocó una estratificación funcional de la sociedad basada en la filiación étnica; la imposición fiscal; una estricta separación entre funciones guerreras, comerciales y religiosas; la final arabización lingüística y filial, etc.⁽²⁹⁾. Tal fue la humillación de los vencidos que, desde entonces, el término *znāga* –posible derivación de ṣanhāḡa– pasó a tener unas connotaciones claramente despectivas; hecho por el cual muchos bereberes, que destacaban en el cultivo de la religiosidad y la cultura, empezaron a denominarse como *zwāyā*, y, en algunos casos, trataron de hacer valer un carácter chorfa de naturaleza *anṣārī*⁽³⁰⁾. Incluso hubo posteriores intentos de crear un interesante origen mítico, de similar estilo al de los *ṣuyūḥ ʿarab*, en que hombres santos se desplazaban al desierto. Una de esas tradiciones habla de los cinco de Tachomcha –Abd Bandam o Hendam Yaquub [Abhinḡām Yaʿqūb]; Mahand Amghar [Muhand Amḡār]; Iddaj Agda [Īddāḡ Akda Burḡah]; Id Abial Yaquub [Īd Abyāḡ Yaʿqūb] e Id Mussa [Īd Mūsā]– que salieron de Tarudant, hacia el Sahara, y se juramentaron, ellos y sus descendientes, a cultivar la vida religiosa. En caso de haber cierta verosimilitud en la tradición nosotros pensamos que, al igual que los ḥassānīs, hubieron de desplazarse por azares más prosaicos, quizá huyendo de alguna persecución o en busca de mejor fortuna allá, a finales del siglo XIV/VIII; momento en que las tradiciones recopiladas comienzan a situar a aquellos al sur del Zammūr⁽³¹⁾. En todo caso hay que insistir en ello: una de las consecuencias más importantes de esta guerra, además de la estratificación

(29) Sobre la cuestión véanse los trabajos de P. Marty citados.

(30) Los *ansarīs* o auxiliares son los medineses que acogieron a Mahoma fugitivo y le ayudaron en sus empresas. Es el caso de los Filāla, Tūbālt o Awlād Tīdrārīn. Vid.: CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, p. 30.

(31) MISKÉ, A.: “Les Ahel Barikalla”, pp. 482-483. MARTY, P.: *Emirat des Trarzas*, p. 239. Sobre los Tachomcha véase del último las siguientes páginas: 220-228.

poblacional que supuso la diferenciación entre *ʿarab* y bereberes, fue la consolidación de los emiratos referidos más arriba, primera forma de poder político supra-tribal aparecido en la región desde el movimiento almorávide. Primero surgió el emirato de Trarza y, a renglón seguido, los de Brakna, Adrar y Takant⁽³²⁾. Ciertamente es que aquella estratificación social fue más potente y declarada en los emiratos mauritanos, pues, incluso hoy día, se interactúa bajo esas reglas estamentales con una cierta permisividad de las autoridades⁽³³⁾. Más al Norte, entre el Adrar y el *oued* Nun, si bien existió igual estratificación, fue más laxa al conservarse una relativa independencia entre tribus y grupos.

3. Los resultados de la prospección arqueológica

Como hemos señalado, el fenómeno cherifiano-morabítico entre los *ʿarab* establecidos al sur del Sus eclosionó en el siglo XVI/X como respuesta a la penetración portuguesa en la costa del Mağrib al-Aqṣā, entre otros factores desencadenantes. Esas circunstancias, y el medio en que se desarrolló, influyeron en la particular evolución del fenómeno en su asociación con el poder político, hasta el extremo de conformar un determinado tipo de legado material en los enterramientos de sus fundadores, sensiblemente diferenciado del practicado en el Norte. En este epígrafe vamos a demostrar esas diferencias.

Al norte del Sus hubo, antes del siglo XVI/X, precedentes remotos de aquel tipo de manifestaciones funerarias morabíticas, las cuales marcaron un arquetipo que fue repetido siempre en la medida de las posibilidades materiales de cada grupo o tribu. Así, si indicáramos el carácter social y religioso de los primeros morabitos, éste se aprecia muy claramente en los de más tempranos santones habidos en Marrakech antes del célebre agrupamiento del *sulṭān* Mawlāy Ismāʿīl –el *qāḍī* *ʿAyyāḍ* b. Mūsā (muerto en 1149/544); Sīdī Suhaylī (muerto en 1187/583) y Sīdī Yūsuf (muerto en 1197/594)– hasta el dedicado a Sīdī Ahmed b. Acher (muerto en 1363/764 en Salé) en que se observan patrones espaciales comunes que van desde la instalación del cadáver en un túmulo funerario ubicado bajo una *qubba* [cúpula] o pseudo-*qubba* (**fig. 1** y **lám. 1**), a su asociación a una pequeña *muṣallā* [espacio de oración] y la proliferación de enterramientos en su entorno con fines benéficos de cara al día de la

(32) BOUBRIK, R.: *Saints et société en Islam. La confrérie ouest-saharienne fadiliyya*, p. 30.

(33) STEWART, Ch.: “Political Authority and Social Stratification in Mauritania”, pp. 375-393.

resurrección de los muertos (**lám. 2**)⁽³⁴⁾. Como ya hemos puesto de relieve en estos casos, siguiendo la línea primigenia del morabismo, se trataba de hombres de gran carisma debido a su vida piadosa y caritativa. Sidi Ahmed b. Acher, por ejemplo, potenció los establecimientos en los que se atendía a los enfermos; y en la actualidad su morabito y el *maristān* asociado al mismo son célebres por la *baraka* reparadora de enfermedades mentales (**fig. 2**).

Sin embargo, como hemos explicado, el asentamiento de familias chorfa entre los bereberes muy impregnados del pensamiento sufí coincide con una transformación del fenómeno, mezclando el carácter místico del personaje dispensador de la *baraka* con el carisma de los recién llegados de Arabia o de las supuestas ascendencias de los ḥassānīs establecidos entre el Sus y la Sāqiya al-Ḥamrāʾ. No hay duda de la enorme influencia berebere en esos orígenes, porque en ellos descansaba el pensamiento cultural y religioso de entonces; tampoco de su interés pragmático en medio de un panorama político revuelto. Aunque, como veremos, hay documentados otros precedentes más antiguos aún de carácter *ʿarab* supuestamente chorfa, el célebre berebere Sidi Ahmed u. Musa [Sīdī Aḥmad Wuld Mūsà] (1460/864-1560/971), cuyo magnífico morabito está localizado en la localidad de Tazerwalt, es un claro ejemplo de aquella nueva tendencia cherifiano-morabítica en donde el carisma político llegó a primar sobre el religioso. Insistimos en Sidi Ahmed u. Musa porque fue el ascendiente de al menos dos tribus, la Simlāla y la Filāla, y abuelo del citado personaje de raíz morabítica, Bu-Hasun, cuyo poder político se manifestó con vigor a mitad del siglo XVII/XI. Su enterramiento es, pues, muy especial para muchos bereberes del sur de Marruecos, porque tienen en él y sus descendientes un notable hito colectivo; de la misma forma que ocurre con el resto de tribus beduinas con sus respectivos morabitos. Por ello, gracias a él, puede advertirse materialmente que el fenómeno morabítico sufrió durante el siglo XV/IX-XVI/X una transformación conceptual, en la cual, a partir de entonces el héroe

(34) A pesar que los morabitos citados fueron reedificados, casi todos, entre los siglos XVIII/XII y XIX/XIII por los *ʿalawīs*, conservan la distribución de los elementos citados. Con todo, la obra moderna provocó que más de una *qubba* fuera sustituida por una estructura de madera techada a cuatro aguas que simulaba, en su interior, la concavidad de la cúpula mediante una refinada taracea. A esa estructura hemos querido denominar *pseudo-qubba*. Como veremos, este tipo de obra se aprecia en otros mausoleos también reedificados en época *ʿalawī* como los de Idrīs I, Idrīs II, etc.

fundador –o mártir dado el caso– emanaba una *baraka* más específica aún, dispensadora de bienes espirituales, pero también materiales, en favor de la tribu; y como era costumbre, la *baraka* podría transmitirse por contacto físico del maestro viviente, o adquirirla mediante la *ziyāra* [peregrinación] a su tumba (lám. 3). Así, desde este punto de vista, creemos que en muchos casos los méritos taumatúrgicos fueron añadidos posteriores con que convalidar su carisma religioso; por ello advertimos la ausencia de otros edificios aparte de la *qubba* o pseudo-*qubba* y, en su caso, la *muṣallà* o la *zāwiya* correspondiente.

3.1. El modelo cherifiano asentado: Sidi Ahmed u. Musa⁽³⁵⁾

Aunque no es el morabito más antiguo –incluso fue reedificado en época ‘alawí–, es el ejemplo de continuación del esquema precedente observado en Salé o Marrakech, si bien, como hemos explicado, con las transformaciones conceptuales ya operadas hacia el tipo morabito-cherifiano.

El morabito de Sidi Ahmed u. Musa se halla en la ladera de una colina que está cuajada de enterramientos, pues en su cima hay un edificio que alberga varios, y a lo largo de las laderas se advierten otros en pie o en ruina que contienen más restos (fig. 3). El acceso al conjunto, que está protegido por una tapia de altura, se realiza por tres entradas, una de ellas, que es una pasarela sobre la roca de la ladera, está situada a unas decenas de metros frente a la mezquita del pueblo; este acceso es una construcción de 5,5 x 3,75 m. aproximadamente que alberga un arco que consta de una puerta en su vertiente exterior que franquea el paso⁽³⁶⁾. El morabito en sí es una construcción asentada sobre una plataforma irregular de 27 x 20 m. que nivela la superficie de la ladera (lám. 4). Está muy bien cuidado, y es elegante; su fábrica exterior es de baldosas y azulejos, y consta en el exterior de varios enterramientos muy sencillos dispuestos de forma ordenada. El edificio es una construcción de aproximadamente 20 x 13 m. y destaca por su potencia y cuidado con respecto al conjunto (fig. 4). Su estructura es doble: en el centro una pseudo-*qubba* de aproximadamente 8 x 8 m. techada a cuatro aguas en torno a la cual se sitúa un

(35) Tazerwalt, coordenadas X9,454-Y29,502-Z467,00.

(36) Adosado hay otro edificio de dos alturas, que, junto con la puerta, tiene rasgos de tradición berebere, y que hace de residencia del *muqaddam* del morabito. Otro acceso está al otro lado de la colina, y es menos solemne; finalmente, un último acceso se realiza a unos 85 m. más al sur del primero, y está escalonado, pues parte de la base de la colina.

corredor porticado en tres de sus cuatro lados; el único que carece de él es el trasero, que está pegado a la roca de la ladera de la colina. Ese pórtico contiene cinco arcos en su parte frontal y tres a cada lado; enmarcados en alfices que los retranquean de la línea de fachada, sus arcos son de herradura apuntados, siendo el central el más abierto de los cinco. Esa fachada aparece rematada por un dintel que consta de un falso arranque de tejado y, sobre él, unos remates decorativos tronco-piramidales compuestos típicos de la arquitectura del lugar. La fachada está enfoscada y encalada, teniendo azulejos decorativos hasta una altura aproximada de 0,65 m. desde la base tanto en paredes como en pilares. Atravesada la arquería del corredor, a metro y medio está el espacio funerario propiamente dicho que es un recinto cuadrado, delimitado por paredes en sus bandas longitudinales, y dos arcos a cada lado, sostenidos por sendos pilares, en su banda transversal; esos arcos abren a un espacio, también diáfano, que ensancha el espacio principal más allá de su perímetro un metro a cada lado, tenido en su lado NE otro acceso al interior además del principal, justo en el eje transversal. En el tambor que sostiene la techumbre hay cuatro ventanucos, correspondientes a cada lado del cuadrado; están a medio metro del arranque de la techumbre.

La decoración en la fachada exterior se caracteriza por la banda de azulejería, cuya altura es de aproximadamente 2,5 m., y en cuyo remate hay una franja decorativa con motivos geométricos y vegetales; la entrada es muy solemne: se trata de un arco de herradura de gran tamaño cuyo alfiz y albanegas están decoradas con motivos geométricos y vegetales. En el interior la decoración consta también de azulejería en una altura de dos metros aproximadamente, y el resto es de decoración vegetal y geométrica en un claro ejemplo de *horror vacui* (lám. 5). La techumbre es una espléndida obra taraceada de madera policromada y decorada con motivos geométricos. Hay lámparas, cuadros con inscripciones coránicas y dichos del santón, y otros objetos decorativos; el suelo está cubierto por alfombras, y hay algún mueble tipo arcón-librería, y varias sillas.

La tumba de Sidi Ahmed u. Musa es un túmulo que se sitúa en el eje longitudinal del edificio, aunque un poco desplazado hacia la derecha respecto al transversal. Se trata de un catafalco de poco más de 0,5 m. de alto cubierto con ricas telas rojas y verdes, con decoración geométrica y epigráfica. A un lado del catafalco hay cuatro túmulos pequeños, al parecer de infantes; estos túmulos

están cubiertos de un paño de seda verde. Todo el conjunto está protegido por una verja dorada también decorada con motivos geométricos.

A pesar de pertenecer a un personaje muerto en la segunda mitad del siglo XVI/X, el morabito tiene la firma de la arquitectura tradicional *ʿalawí* de los siglos XVIII/XII-XIX/XIII, al estilo, por ejemplo, del patrón arquitectónico del conjunto que guarda los restos de Idrīs I e Idrīs II; personajes de gran significación política, cuyos primeros morabitos fueron edificados en los siglos XIV/VIII y XV/IX respectivamente. En este caso ya advertimos completa la transición arriba explicada: un morabito de tipo cherifiano, carente de añadidos arquitectónicos que denoten poderes taumatúrgicos en vida del personaje. Aparte de ello, otro aspecto esencial que sí se repite en todos y cada uno de los demás morabitos es el espacio para la celebración del *mawsim* [en adelante *mussem*], la reunión periódica con objeto de renovar la adhesión al carisma del personaje y recibir la *baraka*; en este caso a las afueras del recinto funerario, a los pies de la colina, donde hay un gran número de barracones corridos y porticados en algunos casos que creemos que están asociados a los tres (!) *mawāsim* [pl. de *mawsim*] que se celebran anualmente.

3.2. El primer ejemplo cherifiano: Sidi Amer El Hamel⁽³⁷⁾

Es el de Sidi Amer El Hamel [Sīdī ʿĀmir al-Hāmil o Aḥmad b. Hāmil o Hāmil Abū s-Sibāʿ b. Aḥrīz b. Muḥriz], fundador de la tribu de los Ulad Bu Sbaa, en comparación con el anterior, un morabito más humilde aunque arquitectónicamente más complejo. También un poco más antiguo, de la primera mitad del siglo XVI/X, lo que, en cierto modo, permite explicar que el arquetipo observado en Salé todavía se repite –estamos ante un morabito de transición del tipo religioso al cherifiano– aunque con algunas limitaciones. Y señalamos esto porque está situado en las afueras de Agadir, en su ensanche, cerca de una barriada llamada Funti, y de un pueblecito llamado Ben Serga. De hecho, hoy tiene adosado un complejo residencial de clase media-alta; por lo que, dado que antiguamente debía estar en medio del campo, creemos que sus infraestructuras –si las hubo incluidos el lugar de celebración del *mussem* y los enterramientos de afines, han sido amortizadas por la expansión urbana. Es de

(37) Agadir, coordenadas: X9,579-Y30,391-Z7,50.

suponer que la decadencia de la tribu, iniciada en el siglo XIX/XIII, ha contribuido a ello.

Con todo, su origen es el indicado. Sidi Amer El Hamel perteneció al grupo de *‘arab* que marínies y wattāsies empujaron, en grupos amplios o pequeños, a la zona del Sus con el fin de contrarrestar a los portugueses. Según sus propias tradiciones, sus ancestros antes habían emigrado desde el Yemen en el siglo XI/V, y previamente se habían instalado en Tremecén y otros puntos de Marruecos⁽³⁸⁾. La tribu siempre fue considerada netamente *‘arab* y de naturaleza chorfa, aunque, gracias a los estudios de E. Bonelli, sabemos que entre ellos hay clanes de agregados de origen berebere⁽³⁹⁾. Sus orígenes se verifican gracias al estudio de este morabito construido a su muerte, en 1518/924; y al que pudimos acceder excepcionalmente, no sin muchas dificultades, pues su acceso está vedado a los no musulmanes. Éste es un santuario de modestas proporciones, con un limitado recinto propio (**lám. 6**). Se entra por un patio mediano que da acceso a una serie de edificaciones bajas, antiguas, donde reside el *muqaddam*. Adosada a éstas está la *qubba* que tiene unas medidas aproximadas de 7 x 7 m. (**fig. 5**). En el interior observamos un catafalco cubierto de ricas telas que ocultan el sepulcro del personaje. El conjunto, construido con mampostería, ladrillos y piedras enfoscadas y encaladas, denota un deterioro en sus condiciones. En el patio que da acceso al morabito, hay un pozo al que atribuyen propiedades salutíferas, en cualquier caso, es adecuado para las preceptivas abluciones antes de la oración.

Aquella presencia de la *qubba* es, a nuestro juicio, el factor determinante de lo explicado: que el de Sidi Amer El Hamel fuera un tipo de morabito cherifiano que tímidamente seguía el arquetipo religioso, lo que denotaría la citada transición en el modelo. La determinación de aspecto podremos discutirlo observando los siguientes morabitos.

3.3. El morabito cherifiano del desierto (I): Sidi Ahmed Ergueibi⁽⁴⁰⁾

Sidi Ahmed Ergueibi [Sīdī Aḥmad ar-Ruqaybī], de oscuro origen *‘arab* o, según algunas tradiciones que lo sitúan como berebere, idrīsī, se estableció en el

(38) CASTILLO, J. (Coord.): *Memoria del Sahara*, p. 136. Incluso algunas tradiciones los emparentan con los abbasidas (J. CARO BAROJA: *Estudios saharianos*, p. 350).

(39) BONELLI HERNANDO, E.: *El Sahara*, p.127

(40) Al-Ḥabaṣī, cerca de Smara, coordenadas: X11,255-Y27,527-X247,10.

año 1503/909 en el *oued* Chbika, al sur del Dar^{fa}, junto a una tribu llamada *Banū* Havian [Ḥafyān] o Aaraib [ʿUrayb] que pertenecía a los Sel-lam [Sallām] o a los Tekna con los que mantuvo una alianza⁽⁴¹⁾. Las tradiciones de los Ergueibat señalan que el contacto con esa tribu cultivó su prestigio como eremita y notable predicador de la doctrina islámica hasta el extremo que uno de los lugares de enseñanza y meditación, donde solía instalarse, el Tell de El Gaada, sigue siendo hoy muy celebrado por los Ergueibat. Con el tiempo, su familia y allegados crecieron en número, abandonando su lugar de acogida en el *oued* Chbika e internándose en la Sāqiya al-Ḥamrā². Así configuró una poderosa tribu que arqueológicamente podemos verificar desde la mitad del siglo XVI/X, gracias al morabito del propio fundador Sidi Ahmed Ergueibi⁽⁴²⁾.

En efecto, siguiendo los patrones conocidos, a su muerte se constituyó, a partir de su morabito, un singular complejo que, con el tiempo, ha ido creciendo en tamaño y calidad constructiva. En la actualidad, el conjunto se compone de varios espacios nítidamente diferenciados, los cuales, a pesar de todo, siguen una estructura jerarquizada que combina la tradición urbana con la del desierto (fig. 6). Conviene explicarlo, porque advertimos en ese caso una notable diferencia con el anterior caso, sobre todo por la inexistencia de una *qubba* o pseudo-*qubba* –el enterramiento se hace al aire libre, como suele ser muy habitual en el Sahara Occidental–, aunque otros elementos –como el enterramiento colectivo junto al personaje, así como la *zāwiya*– sí sean apreciables. Creemos que la ausencia de la *qubba* pueda deberse a la condición

(41) Este personaje ha sido parcialmente estudiado por ALONSO DEL BARRIO, J. E.: *Las tribus del Sahara*, pp. 41-92. BONTE, P.: *Essai sur les formations tribales du Sahara occidental*, p. 28. CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, pp. 53 y 90. CARATINI, S.: *Les enfants des nuages*, p. 101 y GONZÁLEZ, J. J.: “La presencia de Abu Madyan de Sevilla en el sufismo magrebí contemporáneo”, pp. 251-259.

(42) Algunos investigadores han llegado a señalar que, dado su carácter integrador, en origen la tribu no fue más que un conglomerado formado entre los siglos XV/IX-XVI/X por numerosas gentes *zwayā* descendientes de los Ṣanhāḡa Lamtūna, Ġudāla, Masūfa, Ġazūla, y también de bereberes *Zanāta*, a los que se les sumó con el tiempo el componente *ʿarab*. Así se conformó una tribu que fue creciendo paulatinamente en un proceso de asimilación poco convencional, casi confederal, en el que todos se reunían en torno a su carismática figura. Vid.: MARTY, P.: *Les tribus de la haute Mauritanie*, p. 35. PORTILLO PASQUAL DE RIQUELME, J.: *Historia de los saharauis y crónica de la agresión colonial en el Sahara Occidental*, p. 126.

de Sidi Ahmed Ergueibi como *chej* [šayḥ] o “héroe fundador” más que como personaje místico y taumaturgo; desde ese punto de vista, sus hijos, conscientes del peso de la tradición religiosa, si bien abandonaron el prototipo funerario de índole religiosa y construyeron un nuevo modelo de tipo cherifiano, dedicado al recuerdo del fundador, no se atrevieron a ir más allá como los Ulad Bu Sbaa.

El complejo reúne en ese espacio unas 35 Ha. (351.000 m²), y cabe diferenciar el recinto de enterramiento; mezquita, *zāwiya*; una posible gran *muṣallā* y casas anexas. En un lugar central del espacio está el recinto del enterramiento, al aire libre, donde reposa Sidi Ahmed y sus dos hijos ‘Alī y Qāsim, junto con otras personas (**lám. 7**). Este recinto está delimitado por un relativamente moderno muro grandes piedra trabadas con mortero; en algunos lugares aflora un basamento más antiguo de mampostería. El muro mide, aproximadamente, 1 m. de altura. Superado el acceso por el ángulo SO, dentro de ese recinto hay dos espacios muy bien diferenciados: el de oración, con una *qibla* construida aprovechando el lienzo del muro perimetral, y que, a su vez, está diferenciado por dos espacios por un murete de 0,25 m. que posee dos vanos; y el recinto que acoge las sepulturas. La delimitación de ambos espacios se hace con otro murete más tosco, de 0,75 m. que divide el recinto en dos. La entrada al último recinto se hace desde el espacio de oración con un vano definido por un arco de piedra encalado. Dentro del recinto cementerial hay una cantidad significativa de tumbas, destacando la de nuestro personaje por dos piedras de gran tamaño situada en la cabecera y en los pies, y quedar la estructura de su túmulo perfectamente formada por piedras y pequeños cantos rodados; en comparación, las otras dos son más sencillas (**lám. 8**).

La mezquita mide unos 20 x 14 m., y posee una característica torre alminar. Está situada en al SE del recinto de enterramiento. Su estructura es la habitual en una mezquita, aunque en este caso al estar cerrada no pudimos advertir un patio interior. En rigor, se trata de un caso de mezquita singular en medio de un paisaje desértico. La *zāwiya* es otro edificio anexo en el complejo. Se trata de un edificio de aproximadamente 16 x 16 m. que logramos visitar. Su estructura es simple: un espacio diáfano estructurado alrededor de un espacio central que actúa como eje del espacio, y sobresale en altura. En su interior hay una biblioteca de literatura religiosa e histórica moderna.

A aproximadamente unos 300 m. en línea recta del recinto cementerial, en dirección NE, la dirección mecana, al otro lado del *oued* seco hay un espacio de

medidas considerables: de aproximadamente 173 x 150 m., un cuadrado casi perfecto, delimitado por filas de piedras. Tiene tres accesos en sus lados SE, SO y NO; dos de ellos son simétricos. Aunque no advertimos *qibla* alguna, pensamos que podría tratarse de la *muṣallà* o un espacio en que se reúnen los de la tribu para celebrar el *mussem*.

3.4. El morabito cherifiano del desierto (II): Sidi Ahmed Larosi⁽⁴³⁾

El arquetipo de la tribu Ergueibat se repite en otras tribus como la Arosién. Sidi Ahmed Larosi [Sīdī Aḥmad al-ʿArūsī] llegó al Sahara en el año 1531/938⁽⁴⁴⁾. Establecido en el área de la Sāqiya al-Ḥamrāʾ, su comportamiento de hombre santo y sus vastos conocimientos del Corán y de la *sharia* le dieron pronto fama de santo, de forma que a su muerte, sus tres hijos principales – Ḥalīfa, Mahdī y Sīdī Brāhīm – dieron lugar a una tribu muy respetada⁽⁴⁵⁾. La tradición más sólida los sitúa como descendientes de los *Banū* ʿArūs llegados al Maḡrib al-Aqṣà a principios del siglo XVI/X junto con otros ḥassānīs. Nuestro trabajo de prospección determina que ese origen ḥassānī tiene consistencia material, y se basa en el enterramiento del propio fundador cerca de Smara, en la Sāqiya al-Ḥamrāʾ. Otros morabitos de la tribu, los de Ahmed u. Sidi Brahim [Aḥmad Wuld Sīdī Brahim]; Hammudi b. Haddi [Ḥammūdī b. Haddī] y Sidi Hatari [Sīdī Ḥaṭārī] verifican la misma cronología. Con estos, pero sobre todo con el de Sidi Ahmed Larosi, advertimos un modelo de construcción que reúne la tradición morabítica religiosa y cherifiana, pues cumple los patrones básicos y singulares anteriores, esto es: edificio funerario; recinto cementerial; mezquita al aire libre; y *zāwiya*, si bien adaptado a la relativa pobreza material del desierto, que hace que las diferencias, en algunos casos, sean muy notables.

La tumba se encuentra en Em Ryad, al norte de Lebtaina Gueblia, sobre el borde del curso de la Sāqiya al-Ḥamrāʾ, próxima a Smara; en la zona donde

(43) Em Ryad, a 35 km. de Smara, coordenadas: X11,920-Y26,844-Z137,00.

(44) Sobre ella hay múltiples referencias. Destacamos las de DE LA CHAPELLE, F.: “*Enquise d’une histoire du Sahara Occidental*”, pp. 35-95. CARO BAROJA, J.: *Estudios Saharianos*, pp. 4, 90, 401 y 403. ALONSO DEL BARRIO, J. E.: *Las tribus del Sahara*, pp. 93 y 95. DIEGO AGUIRRE, J. R.: *Guerra en el Sahara*, p. 34. GARCÍA, A.: *Historias del Sahara, el mejor y el peor de los mundos*, p. 52. BONTÉ, P.: *Essai sur les formations tribales du Sahara Occidental*, p. 128.

(45) DIEGO AGUIRRE, J. R.: *Guerra en el Sahara*, p. 35.

transcurrió la mayor parte de su vida. Con él se encuentran enterrados los “siete hombres de Ulad Bu Sbaa”, que abrazaron su causa, y fueron muertos por los portugueses. Allí recibe la veneración de las gentes de su tribu y de muchas otras que reconocen su supuesto origen chorfa entroncado con el profeta Mahoma. En una gran *zāwiya*, que se encuentra próxima al cementerio, se imparten enseñanzas coránicas al gran número de estudiantes que acuden de todas partes del Sahara. El lugar, además, reúne otros dos recintos cementeriales, una especie de *muṣallà* y una mezquita (**fig. 7**). Al recinto cementerial principal, que mide aproximadamente unos 4.000 m², se accede por una puerta provista de verja; de hecho, conviene indicar que todo el recinto está protegido por una tapia muy bien cuidada. Dentro, en el extremo NO, se halla el edificio-morabito en medio de un paisaje de tumbas definidas por pequeñas cercas de ladrillo o piedras; también hay otros dos pequeños edificios que albergan otras tumbas (**lám. 9**).

El edificio funerario de Sidi Ahmed Larosi es una construcción de aproximadamente 8 x 7 m. Está en muy buenas condiciones, y tiene unas características singulares, sobre todo en su remate, que no es más que meramente decorativo. Al morabito se accede por una puerta que se sitúa en el lado de la *qibla*; algo poco frecuente. Su acceso es directo, y dentro se encuentran las tumbas dispuestas en el suelo y delimitadas, todas ellas, por lajas a los pies y en la cabecera, y en su perímetro por ladrillos enfoscados (**lám. 10**). Una capa de arena cubre el piso, muy probablemente sin solado debido al mandamiento coránico de enterrar directamente en el suelo. Las paredes interiores están alicatadas hasta poco más de un metro de altura. Respecto al citado remate, el morabito no está cubierto en su totalidad, sino que un vano cuadrado está abierto al cielo; ese vano forma parte de una especie de licencia arquitectónica que singulariza al edificio, que –otra vez, imaginamos que por las mismas causas que Sidi Ahmed Ergueibi, es decir, con interés de resaltar su condición cherifiana y de hito tribal– no es una *qubba*: un falso techo dispuesto en dirección diagonal al eje longitudinal del edificio; sus aristas sobresalen entre las de las paredes del morabito, creando una sensación de dinamismo en el remate del edificio muy original.

A 130 m. del recinto funerario se sitúa la mezquita en dirección SO; y un poco más arriba, a unos 45 m. de la zona de enterramientos, hay un recinto dotado de una cerca de un escaso metro de altura, que rodea el espacio y posee

una *qibla*. Creemos que se trata de una *muṣallà* muy antigua hoy en desuso (lám. 11). Su obra es de tapias; y su acceso se realiza en la cara NO, enfrente justo de la *qibla*.

3.5. El morabito circunstancial: Chej Ahmed Bazeid⁽⁴⁶⁾

En el páramo semiárido las condiciones materiales se endurecen, si bien las tradiciones y los arquetipos fijados intentan ser mantenidos de una forma o de otra. Es lo que advertimos en el lugar de enterramiento del Chej Ahmed Bazeid [Šayḥ Aḥmad Abū Zayd], considerado el ancestro primordial de los Berical-la, cuya cronología, a partir de nuestro trabajo arqueológico, se remonta al siglo XVII/XI, justo antes de la Guerra de Char Bubba. Su condición berebere no fue óbice para reivindicar una naturaleza chorfa que se remontaría, según sus tradiciones, a los cinco de Tachmocha que descendieron desde Tarudant hasta el Zammur en el siglo XIV/VIII⁽⁴⁷⁾. A pesar de todo, como hemos indicado, los enterramientos estudiados –además del fundador, los del Chej Mohamed al-Maami [Šayḥ Muḥammad al-Māmī]; el Chej Luli [Šayḥ Lūlī] y Mohamed Abderramán [Muḥammad ʿAbd ar-Raḥmān]– sitúan a la tribu a partir del siglo antedicho.

El enterramiento donde reposa el Chej Ahmed Bazeid rompe algunos parámetros morabíticos: se encuentra a unos 25 km. de una pista arenosa y difícil desde Nimbad; aunque a su lado se descubren sendas de caravaneo y nomadeo que unen con alguna otra localidad, lo que permite deducir que su ubicación, como los de los demás enterramientos saharianos o sahelianos, no es caprichosa. Se sitúa en medio de la sabana, rodeado de dunas bajas de arena muy estables gracias a la vegetación, que consiste en árboles y arbustos espinosos. El lugar de enterramiento destaca en medio de esa desolación, porque hay una construcción de aproximadamente 5 x 4 m., que sirve de infraestructura para la celebración del *mussem* de la tribu Berical-la.

A unos metros se encuentra una concentración de enterramientos, todos ellos muy sencillos (lám. 12). La ausencia de materiales pétreos unida a la

(46) A 25 km. de Nimbad, coordenadas: X15,72-Y17,519 -Z36,0.

(47) E, incluso, según otras tradiciones podría retrotraerse al siglo XI/V. Véase: MISKÉ, A.: “Une tribu maraboutique du Sahel: les Ahel Barikalla”, pp. 482-483. MARTY, P.: *Emirat des Trarzas*, p. 239.

dificultad de transportarlos hace que aquellas se hayan señalado solamente con montones de troncos y ramas carcomidos por el tiempo y las inclemencias meteorológicas. Únicamente postes metálicos que sostienen carteles ayudan a identificar cada uno de los túmulos. Así, el enterramiento del Chej Ahmed Bazeid es un amasijo de piedras, troncos y matorrales secos. Sólo dos placas identifican a su eterno morador; también lo hace una larga barra de hierro clavada en la arena.

Como hemos señalado, periódicamente se celebra el *mussem* de la tribu Berical-lapara honrar la figura del héroe-fundador de la tribu. Esta celebración, de gran trascendencia, implica una gran solemnidad que reúne a una gran cantidad de personas. Es por ello que el lugar dispone de un edificio para las infraestructuras del *mussem* a unos metros del enterramiento⁽⁴⁸⁾. Hasta donde llega nuestro conocimiento el *mussem* es eminentemente político, pues el personaje carece de tradición alguna que lo sitúe en el plano de la taumaturgia más allá de la vida piadosa e inmersa en la oración que se le reconoce. Es por ello que, en ese caso, podemos advertir la transformación extrema del hecho material morabítico desde el terreno socio-religioso al de índole cherifiano donde el enterramiento del personaje es el único hito factible: salvo un edificio para contingencias no hay infraestructuras asociadas; la única es una *zāwiya* que consta vinculada a la espiritualidad de los Berical-la está en Nuadibú. Desconocemos si su condición de *zawāyā* pudo influir en esa pobre disposición.

3.6. Un caso auténticamente dual: al-Hach Otman⁽⁴⁹⁾

Al contrario que el anterior, la tumba-morabito del berebere al-Hach Otman [al-Ḥāḡḡ ‘Uṭmān], fundador de la tribu homónima radicada en territorio mauritano, se sitúa en el casco histórico de la ciudad-oasis de Wādān. A igual que los Berical-la, los Ida uld al-Hach, son *zawāyā* cuyo origen está situado en el convulso siglo XVII/XI; siglo en que se sitúa la vida y muerte del fundador⁽⁵⁰⁾.

(48) La conservación de estos rudimentarios enterramientos está al cuidado del actual *chej* de la familia residente en Nimjat: Ahmed Baba uld Mohamed Lamín uld Ahmed Baba uld Mohamed Lamín uld Zembragué uld Atic uld Ahmed Ensi uld El Harrash uld Miská uld Berical-la uld Ahmed Bazeid.

(49) Wādān, coordenadas: X11,62-Y20,93-Z444,30.

(50) Pretendían un origen anṣārī, concretamente de los *Banū Maḥzūm*. Vid.: P. MARTY: *Emirat des Trarzas*, pp. 258-271.

Otros morabitos también estudiados en Wādān y sus cercanías –los de Taleb Ahmed Tuer [Ṭālib Aḥmad Ṭwīr]; Sidi Abdullah Īda uld al-Hach [Ṣīdī Abdullah Īda Wuld al-Ḥāḡḡ] y Sidi Mahmud Īda uld al-Hach [Ṣīdī Maḥmūd Īda Wuld al-Ḥāḡḡ]– están, todos ellos, adscritos a la primera época de la tribu.

Aquella primera época tiene unas raíces comunes al anterior: al principio del siglo XVII/XI al-Hach Otman emigró desde la Sāqiya al-Ḥamrā' hasta el Adrar, instalándose en Wādān, donde la familia prosperó hasta devenir en una tribu de proporciones medianas. Debido al carácter religioso del fundador, oración y mística a partes iguales fueron implementadas por la tribu, lo que repercutió notablemente en su reputación. Su asentamiento en el Adrar fue contemporáneo a la misma época que puso las bases para la Guerra de Char Bubba, en la que las tribus bereberes comenzaron a organizarse frente a la cada vez mayor imposición de las ḥassānīes. Sin embargo, al parecer los Īda uld al-Hach, muy entregados a su destino religioso, decidieron no tomar partido por ninguno de los dos bandos, aunque declararon sus simpatías hacia los ḥassānīes, lo que les sirvió para no ser reducidos al final de la guerra a condición *znāga*.

Llama la atención este morabito, porque ocurre como en el caso de Sidi Amer El Hamel de los Ulad Bu Sbaa: según el testimonio del *muqaddam* su cercana ubicación al poblado provocó que fuera absorbido, y parte de sus infraestructuras amortizadas de antiguo, incluidos algunos enterramientos de fieles. En efecto, su morabito se halla en un lateral de la parte antigua de Wādān, en lo alto de un cerro (lám. 13). Se trata de cuadro paredes construidas de mampostería en seco con grandes y medianas piedras; su interior es relativamente reducido, de aproximadamente unos 3 x 4 m., y no está cubierto, ni nada indica que lo estuviera, lo que nos dice que siguió el modelo del desierto visto en los anteriores casos: el enterramiento al aire libre. Únicamente destaca, en una esquina, entre los montones de arena acumulada por el viento, la tumba del ilustre personaje identificada por sendas lajas en la cabecera y los pies de su fosa de inhumación tal y como es tradicional (lám. 14). Su acceso se realiza a través de estrechas callejuelas.

El *imān* de la mezquita de la ciudad vieja, Aḥmad Wuld al-Ḥaṭṭāb, *muqaddam* de su sepulcro, cuenta que la tumba es muy visitada, junto a la cercana de Taleb Ahmed Tuer, cuando los fieles van a la mezquita para la realización de los rezos, y que completan sus plegarias ante los túmulos de los personajes, considerados, según la población de la localidad, de gran *baraka* y

muy milagrosos. Pensamos que la condición netamente religiosa del fundador, así como de sus descendientes, ha permitido que su lugar de enterramiento sea considerado no sólo un morabito cherifiano sino también uno auténticamente religioso dada su naturaleza taumatúrgica. Así pues, estaríamos ante uno de los escasos ejemplos que aunó, en una fecha tan tardía, ambos fenómenos.

3.7. Morabitos cherifianos modernos (I): Chej Mohamed Fadel⁽⁵¹⁾

A diferencia de los anteriores, la tribu Chej Mohamed Fadel, así como la Chej Ma El Ainin –esta última ampliamente estudiada por nosotros– fueron producto de relativamente recientes segmentaciones tribales, esto es, nacimiento de una tribu en el seno de una ancestral. En los anteriores casos estudiados de morabitos cherifianos también se dio esa circunstancia, aunque en muchos el oscurantismo de su origen nos impide apreciar con exactitud su tribu de procedencia. En el caso de la tribu Chej Mohamed Fadel su fundador epónimo provenía de los Ahl Taleb Mojtār [Ahl Ṭālib Muḥtār], tribu que, a su vez, sus tradiciones señalan que llegó al Hodh desde Tafílete en la segunda mitad del siglo XVII/XI. Según nos explicaron los miembros de la tribu, los motivos de la segmentación están muy vinculados a la fundación de la *ṭarīqa fāḍiliyya*; hecho de gran repercusión en el África Occidental que ha centrado la mayor parte de los estudios sobre la tribu⁽⁵²⁾. Sus orígenes, aunque ciertamente situados a principios del siglo XIX/XIII, en su plano más remoto son los mismos que los Ahl Taleb Mojtār, esto es, de origen chorfa, al reivindicarse como descendientes de los idrīsīs⁽⁵³⁾. Al igual que la tribu matriz, su ámbito de acción se concentraba en el Hodh oriental y alrededores del río Níger⁽⁵⁴⁾. Del Chej Mohamed Fadel [Šayḥ Muḥammad Fāḍil] (1780/1194-1869/1286) podemos decir que fue hijo de Muḥammad Māmīn; hombre que vivió en el Hodh, en los territorios del clan. Fue un personaje muy carismático, sabio y gran conocedor del Corán;

(51) A unos 50 km. de Nema, coordenadas: X7,433-Y16,254-Z202,80.

(52) Entre otros, por ejemplo, en PORTILLO PASQUAL DE RIQUELME, J.: *Historia de los saharauis y crónica de la agresión colonial en el Sahara Occidental*. pp. 158-160. BOUBRIC, R.: *Saints et société en Islam*, pp. 16, 64-72 y 102.

(53) MARTY, P.: *Les tribus mauritaines*, p. 35.

(54) MARTY, P.: *Études sur l'Islam maure: Cheikh Sidia. Les Fadelia. Les Ida ou Ali*, pp. 137-219.

aspecto que, junto al conocimiento para hacer realidad las prácticas místicas, culminó en la fundación en Bamako de una nueva y celebrada *ṭarīqa* citada⁽⁵⁵⁾.

El morabito donde reposa el Chej Mohamed Fadel se encuentra a unos 50 km. de Nema, en medio de un pintoresco paisaje de la sabana saheliana. Hay que recorrer una pista que serpentea entre acacias espinosas y dificultades de todo tipo, que hacen difícil el recorrido si no es para las gentes conocedoras del terreno; en época de lluvias los varios *oued* que atraviesan lo hacen intransitable.

El conjunto guarda el canon conocido, aunque, como en los casos del desierto, más ajustados a la realidad material, esto es, los enterramientos adyacentes están identificados únicamente por lajas (**lám. 15**). Por ello destaca únicamente la edificación coronada por una cupulilla central –a modo de *qubba*– bajo la que se sitúa el catafalco (**fig. 8**). Las medidas del edificio son, aproximadamente, de 7 x 7 x 3 m. En cada frente se levantan tres vanos a modo de ventanas acristaladas decoradas con celosía, salvo en el de entrada en que dos vanos flanquean la puerta de acceso; en el tambor de la cúpula hay, al menos cinco vanos cegados pintados de azul y marrón. El alzado se remata con la decoración típica de la zona. Todo el exterior está encalado salvo la cúpula, que está decorada con pintura azul clara muy desgastada. En el interior, el bastidor del catafalco está engarzado en un murete bajo que lo rodea; el murete está alicatado en blanco. El conjunto mide unos 2 x 4 m. Como suele ser habitual, el catafalco está cubierto con dos ricos tejidos, seda y damasco, que se renuevan periódicamente, el primero de los cuales está brocado con motivos geométricos (**lám. 16**).

Su construcción data de 1973/1393, pues a la muerte del Chej Mohamed Fadel en 1869/1286 se le enterró bajo una sencilla agrupación de losas de piedra negra de las que allí abundan. Después, se edificó el morabito costado por la familia y sus fieles discípulos. A nuestro juicio que se construyera posteriormente esa *qubba* testimonial viene explicado por el hecho de dotar de mayor relieve religioso al personaje –dada su condición de fundador de una célebre *ṭarīqa*– frente al político como *ṣayḥ* fundador de su tribu, lo cual confirmaría la predeterminación arquetípica de cada tipo de morabito y el

(55) HERNÁNDEZ MORENO, A.: “Chej Maelainin, un notable sahariano”.

respeto a la tradición, pero, también, el agotamiento político del arquetipo cherifiano a favor del morabítico primitivo de carácter religioso.

3.8. Morabitos cherifianos modernos (II): el Chej Ma El Ainin⁽⁵⁶⁾

Como indicábamos, la tribu Chej Ma El Ainin es otro claro ejemplo de segmentación tribal –en este caso bastante moderna– producida a finales del siglo XIX/XIII, a partir de la también nueva tribu Chej Mohamed Fadel, que, a su vez, se había desgajado de los Ahl Taleb Mojtar. Sirve, además, este proceso de segmentación como ejemplo claro de las pautas de nacimiento y consolidación de una nueva tribu; sobre todo debido a los relativamente recientes acontecimientos políticos que giraron en torno a ella. Por su cercanía en el tiempo conocemos con detalle el devenir de la tribu y su personaje fundador. También documentamos una gran cantidad de enterramientos –algunos de naturaleza religiosa– de personajes representativos de la tribu, además del de su fundador; algunos de los cuales disfrutaban de una gran consideración por su muerte en plena *ġihād*; motivo por el que pueden ser considerados como morabitos martiriales⁽⁵⁷⁾.

La historia del nacimiento de la tribu Chej Ma El Ainin está ligada, como es lógico, al devenir de su fundador, Mohamed Mustafá Ma El Ainin [Muḥammad Muṣṭafā Mā' al-ʿAynayn], hijo de Mohamed Fadel de la tribu Ahl Taleb Mojtar del Hodh⁽⁵⁸⁾. Se trata, por tanto, de un origen de raíz idrīsī; en

(56) Tīznīt, coordenadas: X9,732-Y29,698-Z249,00.

(57) P.e.: Chej Hasenna [šayḥ Ḥasinnā]; Othman Ma El Ainin [ʿUṭmān Mā' al-ʿAynayn]; Cheja Hanna [šayḥa Hanna]; Chej Mohamed El Agdaf o Lagdaf [šayḥ Muḥammad al-Aḡdaf]; Chej Taleb Buya [šayḥ Ṭālib Būyā]; Chej Mrebbi Rebbu [šayḥ Murabbīh Rabbuh]; Chej Mrebbi Rebbu uld Uali [šayḥ Murabbīh Rabbuh wuld Walī]; Revaa Mentz [Rifā' Mint]; Chej Taleb Ajiar [šayḥ Ṭālib Ahyār]; Ahmed El Hiba [Aḥmad al-Hība]; Chebihenna [Šabīhinnā]; Chej Mustafī [šayḥ Muṣṭafī]; Sidi El Khom [Sīdī al-Ḥūm]; Sidi Buya uld Chebihenna [Sīdī Būyā wuld Šabīhinnā] y Ma El Ainín uld Taleb Brahim [Mā' al-ʿAynayn wuld Ṭālib Brāhīm]. Hay otro que es el Chej Bucharaia [šayḥ Bū Baraya], hijo de Ma El Ainin, que fue asesinado en 1934/1353 en Sidi Ifni, y su tumba está en ese lugar. Está pendiente de documentar.

(58) ALBERT, P.: “Cheikh Ma el-Ainine de Seguiet el Hamra”, pp. 401-405. ARNAUD, R.: “L’Islam et la politique musulmane en AOF”, p. 17. BELTRÁN y ROZPIDE, R.: “El Xej Ma el Ainin y la Sociedad geográfica”, *passim*. BONELLI HERNANDO, E.: “Documentos relativos a la entrega de aljeque Mohammed Ma elAinin”, pp. 173-176. BONTE, P.: *Essai sur les formations tribales du Sahara Occidental*, p. 156. BOUVAT, L.: “Cheik Saadibou et

definitiva de carácter chorfa. Nació en los alrededores de Bamako, lugar fundacional de la *ṭāriqa* Fāḍiliyya; eso fue en 1830/1246. La tradición familiar dice que era un personaje muy despierto e inteligente, por lo que fue enviado a Marrakech para ampliar estudios. Desde allí peregrinó a La Meca. A su regreso, se estableció entre el Adrar y en el Takant; zona todavía libre de la influencia francesa. Era esa una época, en torno a los años 1855/1271-1863/1280, de resistencia de los emires de Brakna y Trarza a la colonización; cuestión que marcó a Ma El Ainin. Entre 1863/1280 y 1898/1316 vivió entre Awsard, Azuffal, Bir Anzaran, Imirikli, el Hodh, Adrar y el Tiris. Finalmente en 1898/1316 se estableció en la Sāqiya al-Ḥamrāʾ, en donde comenzó a construir una ciudad llamada Smara; fundamental punto de inflexión en su trayectoria. En efecto, la tradición señala que empleó el conocimiento sufi para diseñarla, y que la obra duró hasta 1902/1320. Quizá por eso o quizá por su acumulado prestigio, la noticia de la fundación de una ciudad en el norte del Bīḍān [Bidán] –el desierto sahariano occidental– se extendió, lo que provocó una gran expectación, porque era la primera ciudad fundada en cientos de años. Al poco tiempo muchos plantaron sus jaimas, y se quedaron a vivir allí; el pensamiento más generalizado es que Smara se estaba convirtiendo en un nuevo *ribāṭ*, al estilo de los legendarios almorávides. De hecho, fue tanta la concentración de gentes en Smara que el *ṣayḥ* comenzó a considerarse, no ya un *imām* sino un emir. Sin embargo, supo disimular bien sus apetencias políticas, pues, aunque actuó como líder y árbitro entre tribus jamás solicitó la *bayʿa*. Incluso cuando inició la guerra contra los franceses bien supo convertirla en un hecho religioso más que político, dándole tintes de *ḡihād*. Así, en 1904/1322, declaró la guerra santa contra los franceses, y estos presionaron a los sultanes marroquíes, quienes sentían temor al surgimiento de un nuevo polo político al sur del Darʿa, además del de *oued* Nun. Ante la postura de aquellos, en 1909/1327 Ma El Ainin se convenció de la necesidad de luchar también contra el *sulṭān* marroquí, declarándole la guerra, y proclamándose a sí mismo como *sulṭān*; momento en que sus aliados le presentaron la *bayʿa*, y empezó a usar sello propio. Ese mismo año se trasladó a Tiznit para seguir la guerra que avanzaba al Norte, llegando al año siguiente a Tadla. A su muerte su hijo Ahmed El Hiba [Aḥmad al-Ḥība] y

son entourage”, pp. 185-199. CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, pp. 285-313. COLA, A.: “El Ainin en el Sahara”, *passim*.

sus hermanos continuaron la lucha hasta los años treinta en que, derrotados, se avinieron con los españoles.

En tan breve espacio de tiempo, la tribu Ma El Ainin tuvo tiempo para poder extender su influencia hasta el Atlas; con intenciones políticas, sobre todo a partir de la proclamación de 1909/1327. En todo caso las fuentes señalan que el fundador de la tribu extendió su autoridad sobre el territorio de Adrar y Chinguetti, mientras su hermano Saad Bu [Sa'd Bū] –que estaba subordinado a él– se instaló en Trarza; otro hermano, llamado Sidi El Jeir [Sīdī al-Ḥayr], tenía como centro a Walata; y otro, Hadramī [Ḥaḍramī], heredó la autoridad paterna en el Hodh meridional⁽⁵⁹⁾. Cuando se trasladó al Norte, Ahmed uld El Aida [Aḥmad Wuld al-ʿAyda], se convirtió en la autoridad tribal del Adrar y de toda la región meridional hasta más al Sur de cabo Blanco⁽⁶⁰⁾. En la actualidad, por lo que pudimos apreciar en la visita al *mussem* de 2014/1435, la tribu podría estar en proceso de segmentación en, al menos, tres grandes troncos: uno situado en Sudán; otro en Senegal-Mauritania y el principal que tiene su ámbito de influencia en Sahara Occidental y Marruecos.

Con respecto a su morabito se rompen muchos esquemas tradicionales, a nuestro juicio por la influencia urbana que empezaba a tener la sociedad tribal a causa de la colonización francesa y española. Hecho significativo es que el morabito donde reposa el Chej Ma El Ainin está en medio del casco histórico de Tiznit; entre el antiguo barrio judío y el zoco principal de la ciudad, y se accede a él callejeando: no hay, por tanto, ni edificios anexos de tipo caritativo ni enterramientos adyacentes; únicamente el edificio en el que se dispone su túmulo posee un gran salón que hace de mezquita. Esta disposición es importante, porque demuestra que, aunque hombre místico y sabio en asuntos religiosos, el Chej Ma El Ainin está considerado como un jefe político más que como un taumaturgo u hombre entregado a los necesitados. Ello no impide que el futuro surja alguna devoción para-taumatúrgica asociada a algún acontecimiento milagrero, y reescriba la figura del personaje.

El acceso al complejo se realiza desde un adarve sin salida (**fig. 9**). Se accede, entonces, a un patio con dos dependencias: una modesta residencia del *muqaddam* y la mezquita. Al carecer del componente netamente religioso el

(59) CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, p. 296.

(60) BONELLI HERNANDO, E.: *El Sahara*, p. 136.

cuerpo del personaje no reposa bajo una *qubba*, aunque sí hay una notable cúpula apoyada sobre cuatro columnas justo al lado, en el salón; disposición que nos confunde un tanto. De hecho, los catafalcos con los cuerpos están depositados en un corredor lateral de la mezquita, que, a su vez, es un espacio de aproximadamente 15 x 13 m. (lám. 17). El estado de conservación es excelente, ya que el conjunto es moderno y está muy bien cuidado por la tribu.

El lugar se ha convertido en lugar de peregrinación, incluso para los habitantes de Tiznit que nada tiene que ver con la tribu. Ello es debido a que su figura, agigantada a través del tiempo por su numerosa descendencia –tuvo cincuenta hijos entre hombres y mujeres–, es fundamental en la historia moderna del Sahara. A nuestro juicio, gracias a este ejemplo tan fresco, podríamos llegar a entender el surgimiento y consolidación de los morabitos cherifianos –y su carisma– en otros lugares del Magrib al-Aqṣà.

4. Conclusiones

En las páginas precedentes hemos expuesto como el fenómeno morabítico, cuyo origen se encuentra en manifestaciones personales de excelencia religiosa, sufrió una transformación de notable componente político a partir de los siglos XV/IX y XVI/X.

En el epígrafe correspondiente señalábamos los precedentes morabíticos de los primitivos enterramientos marrakechíes o el patrón de Salé, Ben Acher, cuya trascendencia social repercutió en la configuración de su lugar de enterramiento, convirtiéndolo en un reputado morabito. Existe algún otro más antiguo que verificaría el origen pío de tales construcciones: En nuestras prospecciones llegamos a documentar el visitado enterramiento del *imām* Muḥammad b. al-Ḥasan al-Murādī al-Ḥaḍramī, *qāḍī* almorávide designado por el emir Muḥammad b. Yaḥyà b. ‘Umar en el año 480/1087, que escribió el *Kitāb al-iṣṣāra ilà adab al-imāra* [Tratado de buena conducta del príncipe]. Su túmulo, localizado en Azuggi (coordenadas X13,109-Y20,56-Z267,60) data del año 1095/489 (lám. 18). En todo caso, el elemento común en casi todos estos casos iniciales era que el carisma de sus inhumados ungía a tales construcciones, convirtiéndolas en hitos dignos de visitar. Un sincretismo islamizado, en algunos casos, y el atractivo sufi en casi todos, devino en un modelo repetido siempre en función de las posibilidades materiales de sus seguidores y del medio circundante, configurando un arquetipo de morabito funerario: un túmulo

de enterramiento, generalmente bajo una *qubba*, o –si el espacio lo permitía y daba para ello– en una *zāwiya* o mezquita asociada; y junto a la *qubba* o al conjunto de edificaciones una gran cantidad de enterramientos de seguidores, fieles o gente común deseosa de disfrutar de la *baraka* del personaje incluso después de muerta. Todos estos casos eran netamente religiosos.

Pero hubo un momento en que el fenómeno morabítico sufrió una transformación hacia un modelo mixto religioso y político. En ese sentido indicábamos que esa transformación pudo tener varias causas además de la crisis política en el Mağrib al-Aqṣà; pero que probablemente una de las más importantes fue la coetánea crisis del madhismo, la llegada de personajes chorfa de origen arábigo y la irrupción de los portugueses en la costa atlántica de Marruecos. Las cuatro, incluso, llegaron a estar interrelacionadas, sobre todo después de la instalación de aquellos *šuyūḥ ʿarab*, porque, como guías espirituales de naturaleza chorfa, insuflaron nuevos bríos religiosos ante la presencia de extranjeros en suelo musulmán, liderando, en algunos casos, la *ġihād* a falta de un *maḥzan* fuerte. A partir de ese momento, el morabito como personaje religioso terminó de adquirir su sesgo político. De hecho, es indudablemente que el ascenso de los saʿdíes y los ʿalawíes podría ser explicado desde ese punto de vista, pero a nosotros nos ha interesado ir a otro lugar, más al Sur, para poner de relieve que, a la vez que el fenómeno morabítico se renovaba, empezábamos a tener constancia material de la presencia de *šuyūḥ* fundadores de numerosas tribus beduinas.

Los datos más realistas se refieren a algunos de aquellos últimos como miembros de familias ʿarab que habían nomadeado desde el siglo X/IV por el Norte de África en busca de un nuevo hogar. Otros no eran más que bereberes desclasados u obligados a emigrar por oscuras causas que podría ir desde las políticas y religiosas hasta otras más prosaicas como la insostenible hipertrofia de su tribu. En este estudio hemos documentado el origen material de las tribus Filāla; Ulad Bu Sbaa; Ergueibat; Arosién; Berical-la; Ida uld al-Hach; Chej Mohamed Fadel y Chej Ma El Ainin, pero hay otras de las cuales no conseguimos alcanzar los morabitos de sus ancestros fundadores, pero constan personajes carismáticos que permitirían esbozar el paso de la tribu por la historia del África Occidental; nos referimos a los Kunta; Ulad Deiman; Ulad Tidrarin; Idegob y Muyyat, entre otras. De una de ellas, la tribu Kunta, pensamos que sería muy interesante alcanzar el lugar de enterramiento de Sīdī

Muḥammad al-Kūntī, pues, aunque Sīdī Aḥmad al-Bakkāʾī, que murió en la Sāqiya al-Ḥamrāʾ en 1503/909 o 1515/921, y está enterrado en Walata (coordenadas X7,026-Y17,298-Z244,30), es el ejemplo de una genealogía extremadamente compleja e idealizada –que se supone, por un lado, descendiente de ‘Uqba b. Nāfi’ al-Fihri y por otro, de los zanāta maḡrāwa empujados por los ṣanhāḡa hacia Sijilmasa y el Tuwāt–, podría poner de relieve, en rigor, un origen más acorde con la realidad de donde vivió, siendo además, junto a Sidi Amer El Hamel, fundador de los Ulad Bu Sbaa el caso más temprano de segmentación de las nuevas tribus del Bīḍān⁽⁶¹⁾.

En fin, aquella realidad en la que ambos vivieron se manifiesta por la presencia de los otros morabitos cherifianos –a los que también podrían denominarse, siguiendo a M. García Arenal, “héroes fundadores”– estudiados por nosotros a partir de sus lugares de enterramiento: carismáticos personajes bereberes y ‘arab instalados con sus familias al sur del Sus, que supieron acrecentar su influencia y poder en medio de una situación de emergencia y de vacío político. La significación de sus morabitos supone el testimonio del éxito en su empeño, pero también de la notable transformación del fenómeno, incluso en fechas tan tardías como en las que se desarrolló la Guerra de Char Bubba. Con ese fin, el paisaje derivado de la citada guerra tuvo como consecuencia un interés de los dominados, pero también de los dominadores, en establecer genealogías más o menos verídicas con que justificar ocasionalmente su prevalencia social, lo que terminó desfigurando, o simplemente desapareciendo, la historia original de la tribu; motivo por el cual la oportunidad de hacer una prospección extensiva de una gran cantidad de morabitos de Marruecos, Sahara Occidental, Mauritania y Senegal nos ha permitido reconocer los

(61) Otra genealogía se remontaría a un ṣanhāḡa lamtūna llamado Muḥammad ‘Ālim b. Kūnta b. Zāzim, jefe del clan los Ida uld Kal o Ida u Kal [Īdūkāl], una de cuyas hijas se habría casado con Sīdī ‘Alī b. Yahyā, descendiente de ‘Uqba. Su hijo más célebre sería Sīdī Muḥammad al-Kūntī promotor de la vía sufí *qādiriyya*. Los Kunta fueron los propagandistas más fieles que tuvo el pensamiento *qadiri*, es decir el conjunto de reglas ideadas por ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, *ṣayḥ* de una escuela *ḥanbalī* en Bagdad, que dieron pie a que se constituyera una *ṭarīqa* de enorme expansión en el mundo islámico. Pero por lo mismo que su fundador vivió en un periodo muy remoto de la Edad Media (su muerte se coloca en el 1166/561), y que hay seguidores suyos desde la India al Senegal, la *ṭarīqa* ha tomado a veces matices diversos, y aparece con rasgos materiales propios de cada zona.

correspondientes a aquellos personajes, y verificar, desde un punto de vista arqueológico, sus orígenes materiales.

5.- Agradecimientos

Este estudio, cuyos resultados serán publicados en un libro que está en fase de elaboración, y que lleva por título *Tribalismo y santidad en el Magreb Occidental. Morabitos de Marruecos, Sahara, Mauritania y Senegal*, empezó a realizarse en el año 2007, y continúa en la actualidad. Las sucesivas fases del proyecto de investigación han sido costeadas por el gobierno de Marruecos y la Fundación Maelainin. Gracias a él, hasta la fecha se han catalogado más de trescientos morabitos, de los que ha sido realizado el estudio arqueológico de poco más de cien. Este artículo es un brevísimo extracto de los morabitos más significativos y trascendentes socialmente. Para su consecución han participado numerosas personas, a las que estamos muy agradecidas: en primer lugar a nuestro amigo y guía Mrabbih Rebbu y su hijo El Hiba; también al Chej El Uali u. Chej Taleb Buya, de El Aaiún; a su hijo Mustafa; al Chej El Agdaf; a Mohamed Maelainin Maelainin; a Abdati; su hijo Abadila; a Ali de Gulimín y los muchos miembros de la tribu Maelainin, empezando por uno de sus líderes espirituales, el Dr. Larabás; tribu que siempre nos han acogido como unos más de entre ellos, incluso más allá de Marruecos, como Mauritania y Senegal. También a Sidi Mohamed Yelmus; Sidi Ahmed Larosi y su esposa, la Dra. Fadiha; y a Mahayup Salek de quien aprehendimos numerosos datos referidos a las sociedades del África Occidental.

Queremos también hacer patente nuestra más sincera gratitud al equipo editorial de la revista “Al-Andalus – Magreb” por las sugerencias y correcciones respecto a la terminología, onomástica y toponimia en árabe. Al respecto, como se habrá podido observar, aunque en sus primeras apariciones van acompañadas por la transcripción árabe clásica entre corchetes, en la mayor parte de los casos, en subsiguientes apariciones, hemos preferido conservar onomásticos y toponímicos actualizados y más comprensibles para el lector ajeno a aquella lengua. En todo caso, cualquier error que pudiera persistir es responsabilidad exclusivamente nuestra.

5. Bibliografía

5.1. Fuentes

IBN ḤALDŪN: *al-ʿIbar*, trans. W. McGuckin de Slane en *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, volumen I, Argel, 1852.

IFRANI [=AL-IFRĀNĪ]: *Nuzhat al-ḥādī bi-aḥbār mulūk al-qarn al-ḥādī*. Ed. de H. Oudas. París, Ernest Leroux, 1889.

5.2. Literatura

ALBERT, P.: “Cheikh Ma el-Ainine de Seguiet el-Hamra”, *Bull. Soc. Geogr. D’Alger*, 1906, pp. 401-405.

ALONSO DEL BARRIO, J. E.: *Las tribus del Sahara*, Servicio de Publicaciones del Gobierno General del Sahara, 1973.

ARNAUD, R.: “L’Islam et la politique musulmane en AOF”, *Bulletin du Comité de l’Afrique Française*, 1912, p. 17.

BELTRAN Y ROZPIDE, R.: “El Xej Ma el Ainin y la Sociedad geográfica”, *Her. de Marruecos* (1907).

BONELLI HERNANDO, E.: *El Sahara. Descripción geográfica, comercial y agrícola desde Cabo Bojador a Cabo Blanco; viajes al interior, habitantes del desierto y consideraciones generales*. Madrid: Tipolitografía de L. Peant e hijos, 1887.

BONELLI HERNANDO, E.: “Documentos relativos a la entrega de aljeque Mohammed Ma elAinin”, *Rev. de Geogr. Col. y Merc.*, 1 (1898), pp. 173-176.

BONTE, P.: *Essai sur les formations tribales du Sahara Occidental*, Bruselas, Editions Luc Pire, 2007.

BOSWORTH, C. E.: *The New Islamic dynasties*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.

BOUBRIK, R.: *Saints et société en Islam. La confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya*. París, CNRS Editions, 1999.

BOUVAT, L.: “Cheik Saadibou et son entourage”, *Revue du Monde Musulman*, 18 (1912), pp. 185-199.

CARATINI, S.: *Les enfants des nuages*. Editions du Seuil, Paris, 1993.

CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, Madrid, Calamar Ediciones, 2008.

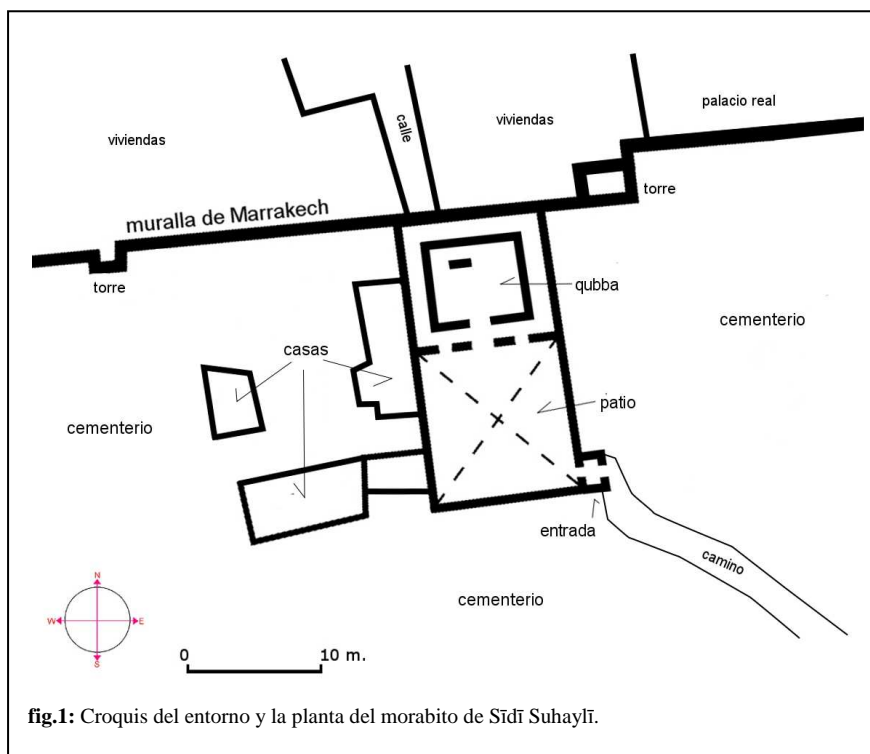
CASTILLO, J. (Coord.): *Memoria del Sahara*. Valladolid: Fundación Municipal

- de Cultura de Valladolid, 2002.
- COLA, A., "El Ainin en el Sahara", *Africa*, 66/14-68/16 (1955).
- COUR, A.: "Les derniers Mérinides". *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger* (1905), pp. 241-273.
- CURTIN, Ph.: "The jihads of West Africa: Early phases and inter-relations in Mauritania and Senegal", *Journal of African History*, 12/1 (1971), pp. 11-24.
- DE LA CHAPELLE, F.: "Esquisse d'une histoire du Sahara Occidental". *Hespéris*, XI (1930), pp. 35-95.
- DIEGO AGUIRRE, J. R.: *Guerra en el Sahara*, Madrid, Istmo, 1991.
- ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, Leiden, Brill, 2002.
- GARCIA ARENAL, M.: "La conjonction du sūfisme et sharīfisme au Maroc: le Mahdī comme sauveur", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 55-56, (1990), pp. 233-256.
- GARCIA ARENAL, M.: "Imam et Mahdi: Ibn Abī Maḥallī", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94 (2000), pp. 157-180.
- GARCÍA, A.: *Historias del Sahara, el mejor y el peor de los mundos*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001.
- GONZÁLEZ, J. J.: "La presencia de Abu Madyan de Sevilla en el sufismo magrebí contemporáneo. El Mawādd del šayj al-ʿAlāwī", en A. González Costa y G. López Anguita (eds.): *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Córdoba, Almuzara, 2009, pp. 251-259.
- HERNÁNDEZ MORENO, A.: "Territorio, historia e identidad: Sus El Aksa o Sáhara Occidental". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 9 (2010). <https://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-9/territorio-historia-e-identidad-sus-el-aksa-o-sahara-occidental> [Recurso electrónico consultado el 03/08/2015].
- HERNÁNDEZ MORENO, A.: "Chej Maelainin, un notable sahariano". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 11 (2011). <https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/861> [Recurso electrónico consultado el 15/06/2015].
- HRBEK, I.: "The disintegration of political unity in the Maghrib", en D. T. Niane (ed.): *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, Vol 4 de *General History of Africa, Unesco*. International Scientific Committee for the Drafting of a General History of Africa, University of California Press,

- 1984, pp. 78-100.
- JACQUES-MEUNIE, D.: *Le Maroc saharien, des origines à 1670*, Paris, Librairie Klincksieck, 1982.
- JOFFE, G.: “Maghribi Islam and Islam in the Maghrib: The Eternal Dichotomy”, en E. E. Rosander y D. Westerlund (eds.): *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. C. Hurst & Co. Publishers, 1997, pp. 55-78.
- LEVIZION, N.: “The western Maghrib and the central Sudan”, en D. J. Fage (ed.): *The Cambridge History of Africa*, Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 331-461.
- LEVIZION, N.: “North-West Africa: from the Maghrib to the fringes of the forest”, en J. D. Fage; R. Gray y R. A. Oliver (eds.) *The Cambridge History of Africa*, Vol 4. Cambridge University Press, 2003, pp. 142-222.
- LUGAN, B.: *Histoire du Maroc*, París, Critérion, 1992.
- MAHAYUB, S.: *El Bidan: la historia de una nación y la lucha de un pueblo* [Libro en prensa]
- MARTÍNEZ NUÑEZ, M. A.: “El papel del Islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político y religioso”, en C. Pérez Beltrán: *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 149-179.
- MARTY, P.: *L'Émirat des Trarzas*, Paris, E. Leroux, 1919.
- MARTY, P.: *Études sur l'Islam et les tribus maures: les Brakna*, Paris, E. Leroux, 1921.
- MARTY, P.: *Études sur l'Islam maure: Cheikh Sidia. Les Fadelia. Les Ida ou Ali*, Paris, E. Leroux, 1916.
- MARTY, P.: *Les tribus de la Haute Mauritanie*, Paris, Comité de l'Afrique française, 1915.
- MISKE, A.: “Une tribu maraboutique du Sahel: les Ahel Barikalla”. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*. 20/4 (1937), pp. 482-506.
- OGOT, B. A.: *General History of Africa Vol. 5: Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*. University of California Press, 1999 pp. 134-152.
- PORTILLO PASQUAL DE RIQUELME, J.: *Historia de los saharauis y crónica de la agresión colonial en el Sahara Occidental*. Tesis doctoral en línea. Madrid, Universidad Complutense, 1991.

- SANDERS, P. A.: "The Fātimid state, 969–1171", en Carl F. Petry (ed.): *The Cambridge History of Egypt Volume 1: 640–1517*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 151-174.
- STEWART, Ch.: "Political Authority and Social Stratification in Mauritania", en Gellner, E. y Micaud, Ch. (eds.): *Arabs and Berbers*. London, Duckworth, 1972, pp. 375-393.
- TERRASSE, H.: *Histoire du Maroc: des origines à l'établissement du Protectorat français*, Vol. 2 Paris, Altantides, 1950.
- YAHYA, D.: "Morocco in the Sixteenth Century. Problems and patterns in African Foreign Policy". *Canadian Journal of African Studies - Revue Canadienne des Études Africaines*, 18/1 (1984), pp. 252–253.
- WEBB, J. J.: *Desert Frontier: Ecological and economic change along the Western Sahel (1600-1850)*. Madison, University of Wisconsin Press, 1995, pp.3-46.
- WESTERMARCK, E.: *Ritual and Belief in Morocco*, Vol. I (Routledge Revivals), Routledge, 2014.

FIGURAS Y LÁMINAS

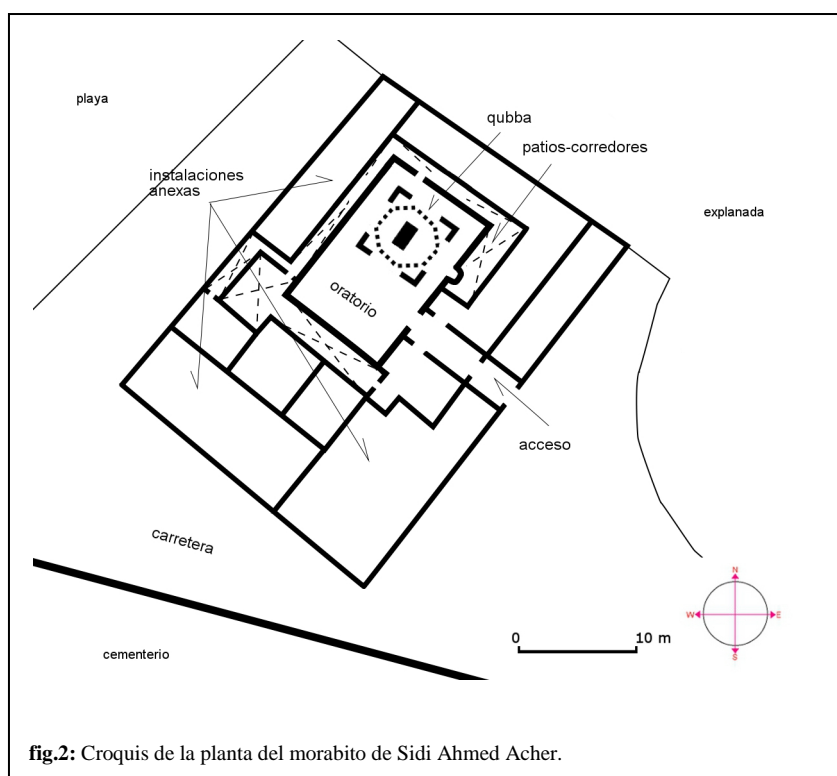




lám.1: Vista interior de la *pseudo-qubba* de Sidi Suhaylī. A destacar el catafalco que cubre el túmulo (fotografía de M. Sanz Navarro).

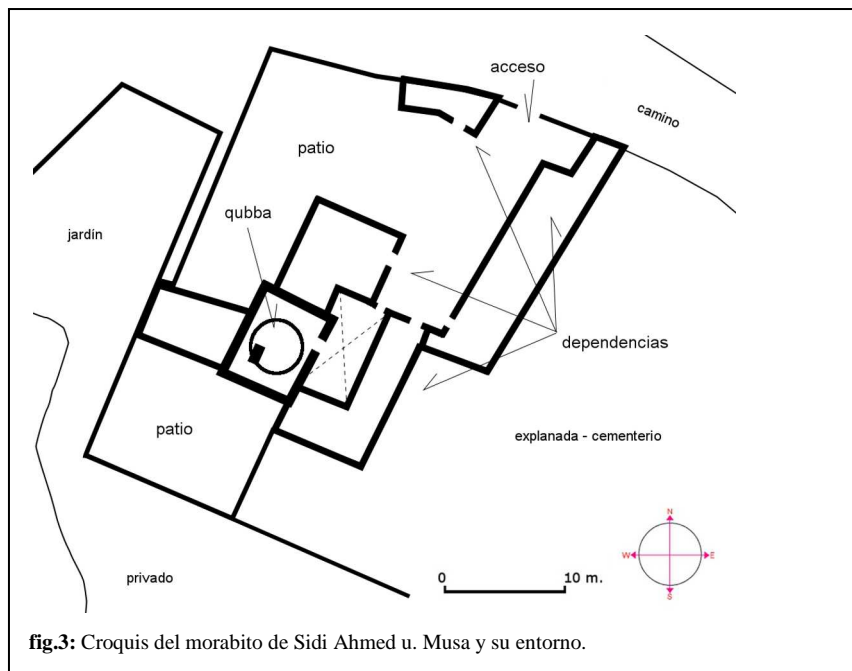


lám.2: Vista exterior del morabito de Sidi Suhaylī (fotografía de M. Sanz Navarro).



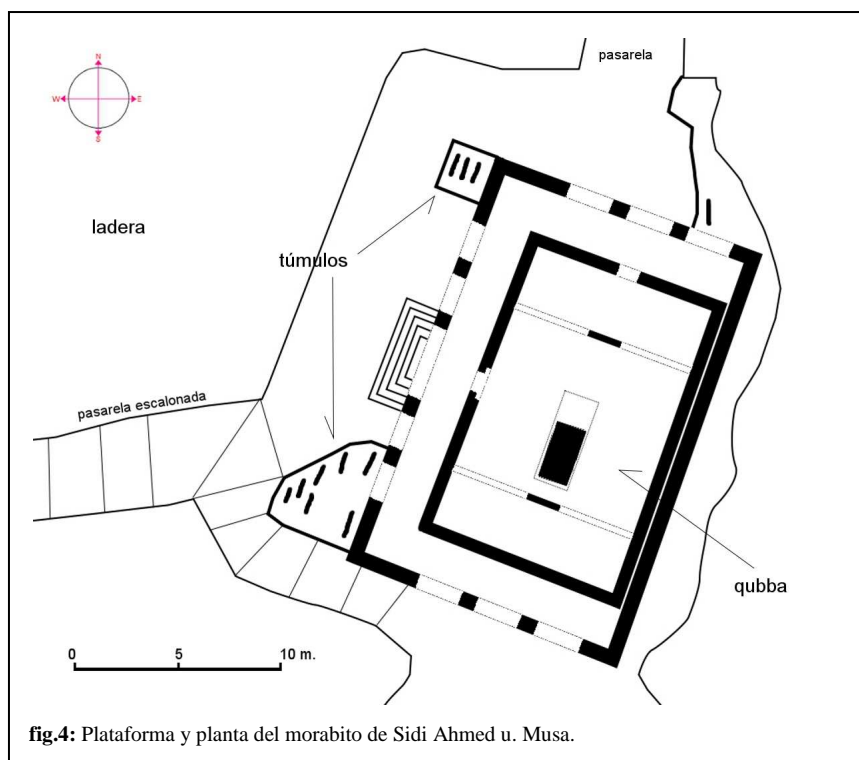


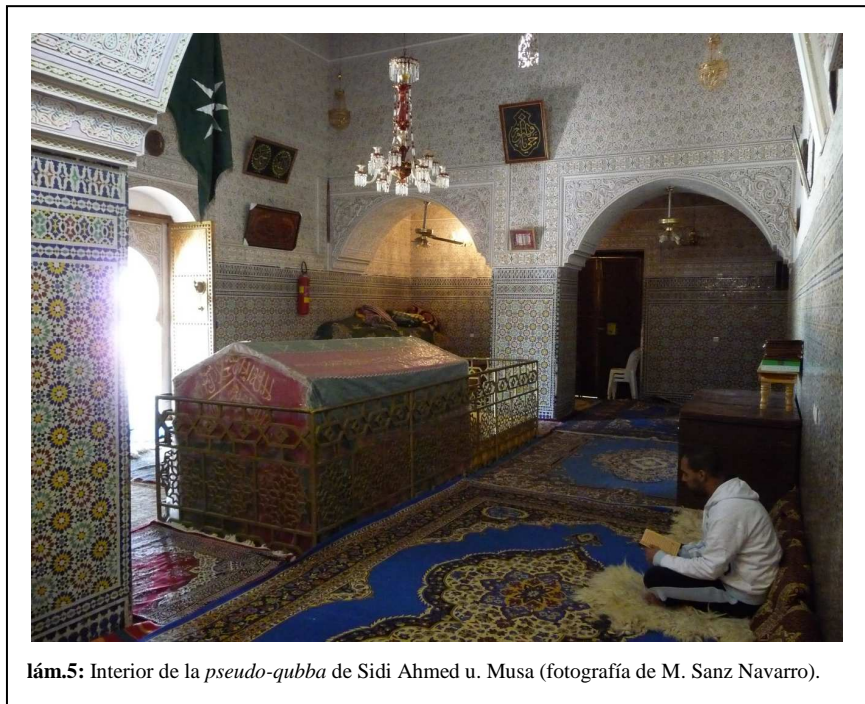
lám.3: Interior del morabito del Chej Mohamed Fadel, donde sus peregrinos rezan junto al catafalco y tocan las paredes del túmulo con el objeto de obtener la *baraka* (fotografía de M. Sanz Navarro).





lám.4: Vista exterior del morabito de Sidi Ahmed u. Musa tomada desde la pasarela principal de acceso (fotografía de M. Sanz Navarro).

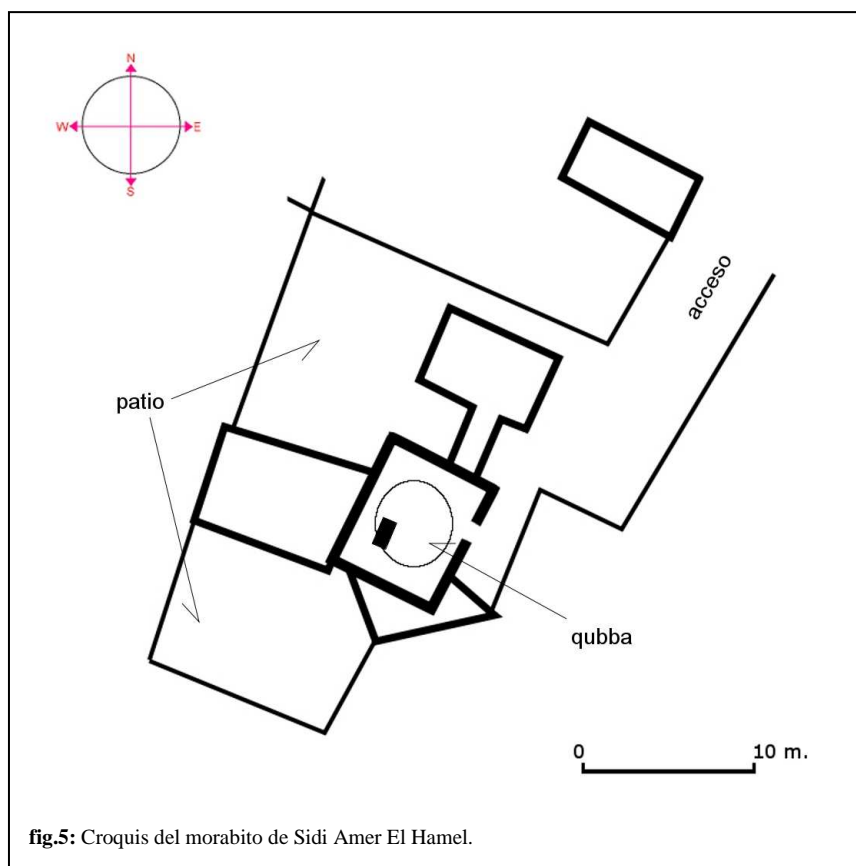


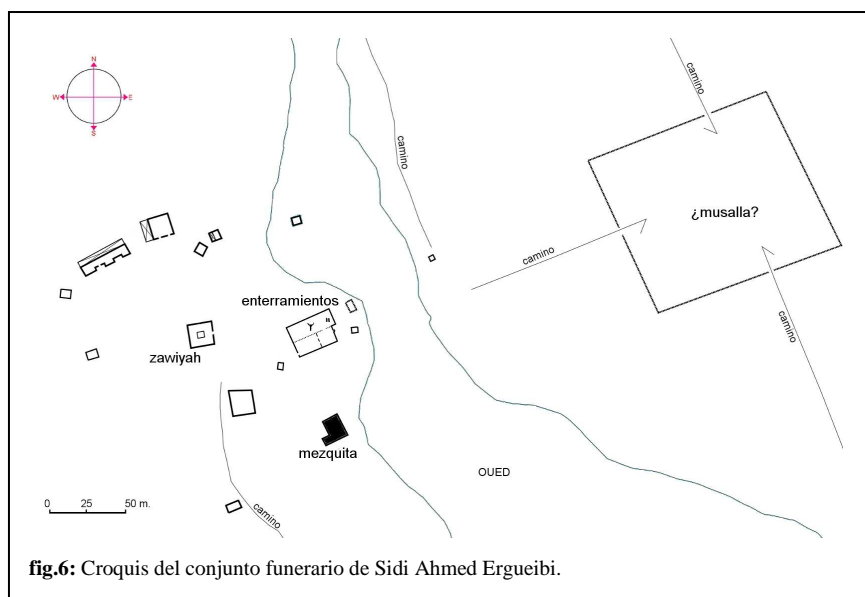


lám.5: Interior de la *pseudo-qubba* de Sidi Ahmed u. Musa (fotografía de M. Sanz Navarro).



lám.6: Vista de la *qubba* del morabito de Sidi Amer El Hamel (fotografía de M. Sanz Navarro).



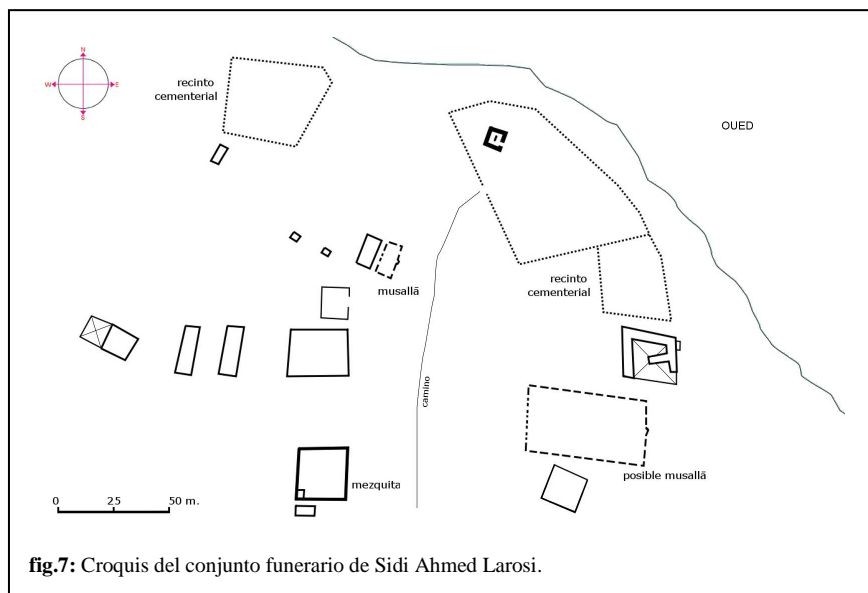




lám.7: Vista general del lugar de enterramiento de Sidi Ahmed Ergueibi. Al fondo puede apreciarse el edificio de la *zāwiya* (fotografía de M. Sanz Navarro).

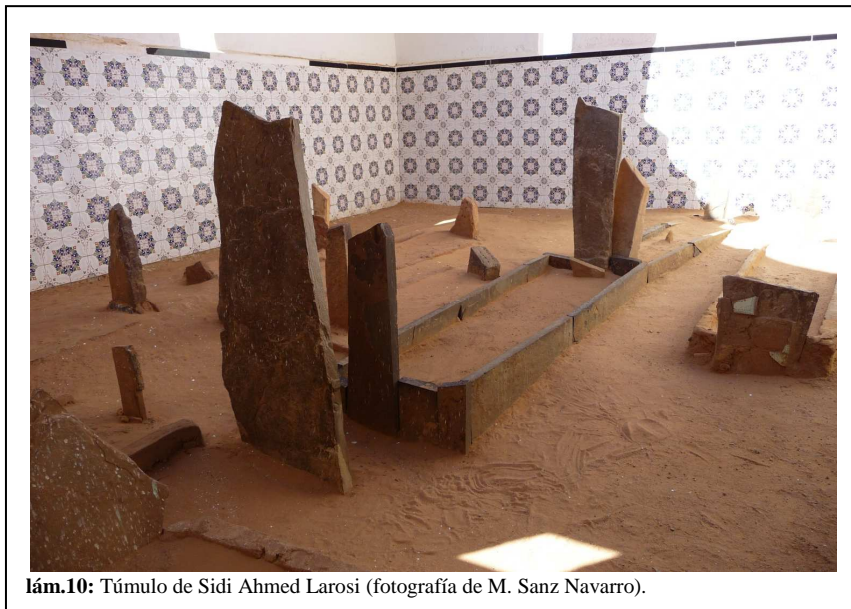


lám.8: Vista en detalle de la tumba de Sidi Ahmed Ergueibi (fotografía de M. Sanz Navarro).





lám.9: Vista general del morabito de Sidi Ahmed Larosi y sus enterramientos anexos (fotografía de M. Sanz Navarro).



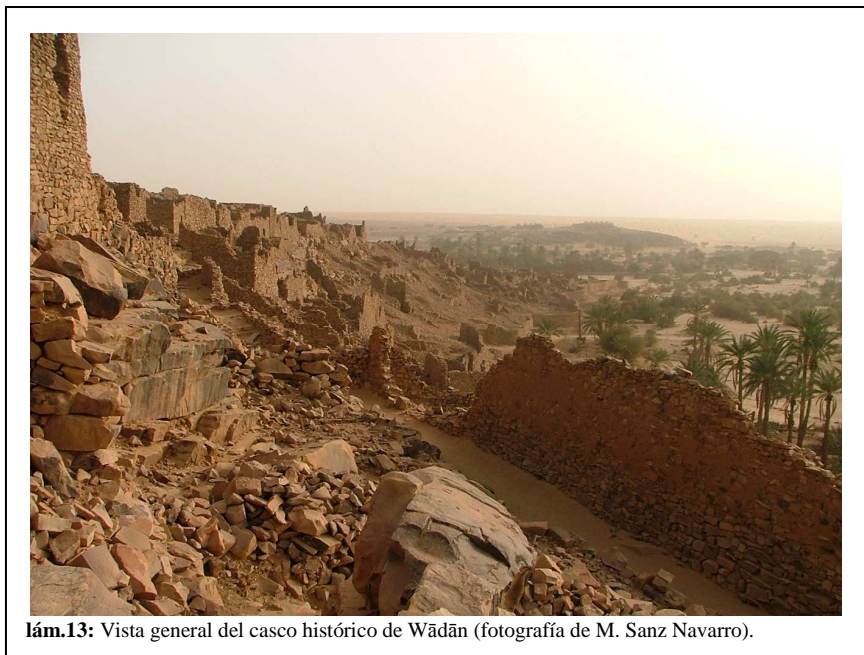
lám.10: Túmulo de Sidi Ahmed Larosi (fotografía de M. Sanz Navarro).



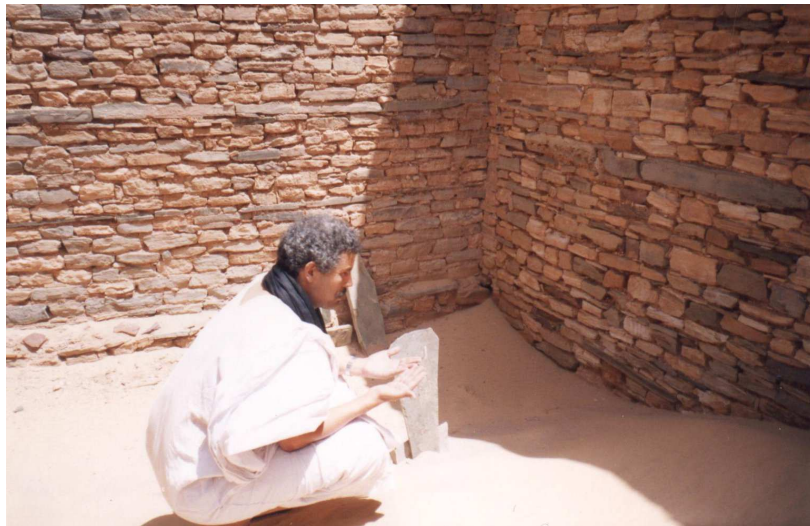
lám.11: Vista general del área de enterramiento y morabito de Sidi Ahmed Larosi. En primer plano hemos querido resaltar la posible *muşallà* (fotografía de M. Sanz Navarro).



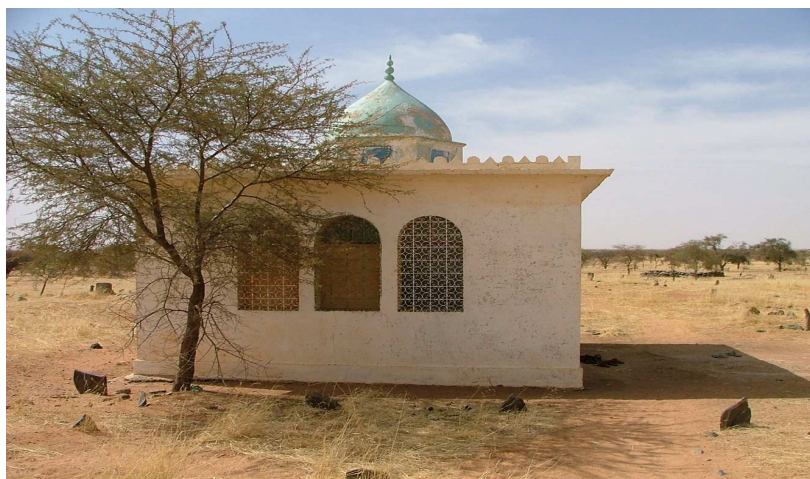
lám.12: Túmulo funerario del Chej Ahmed Bazeyd (fotografía de M. Sanz Navarro).



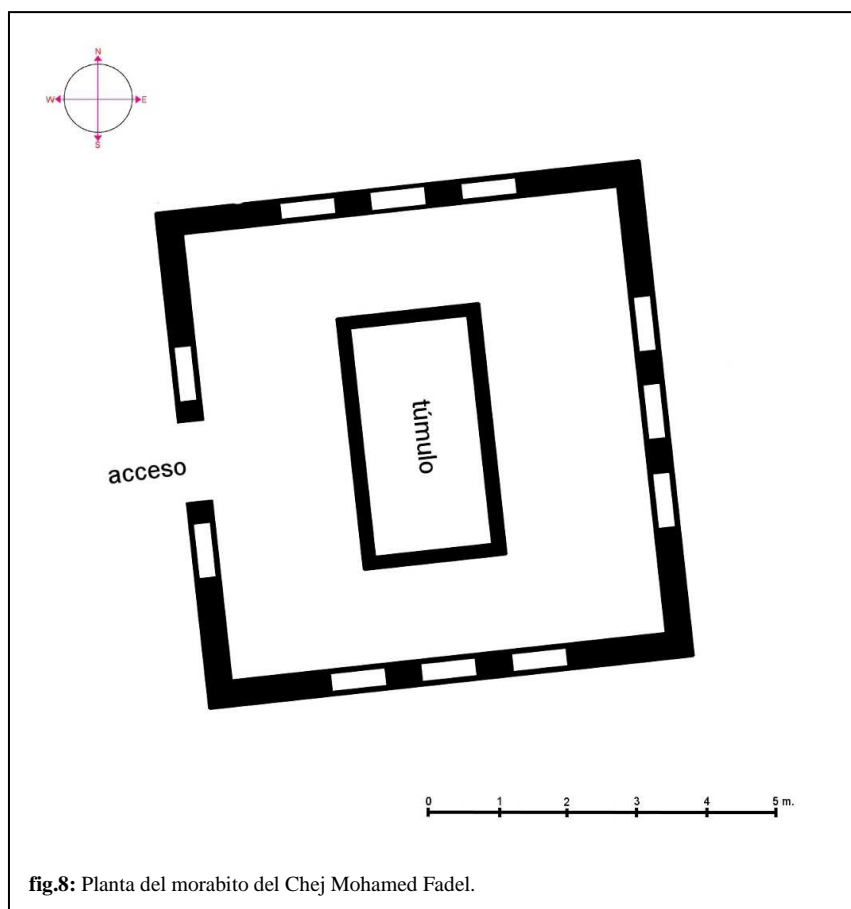
lám.13: Vista general del casco histórico de Wādān (fotografía de M. Sanz Navarro).



lám.14: Túmulo de al-Hach Othman (fotografía de M. Sanz Navarro).

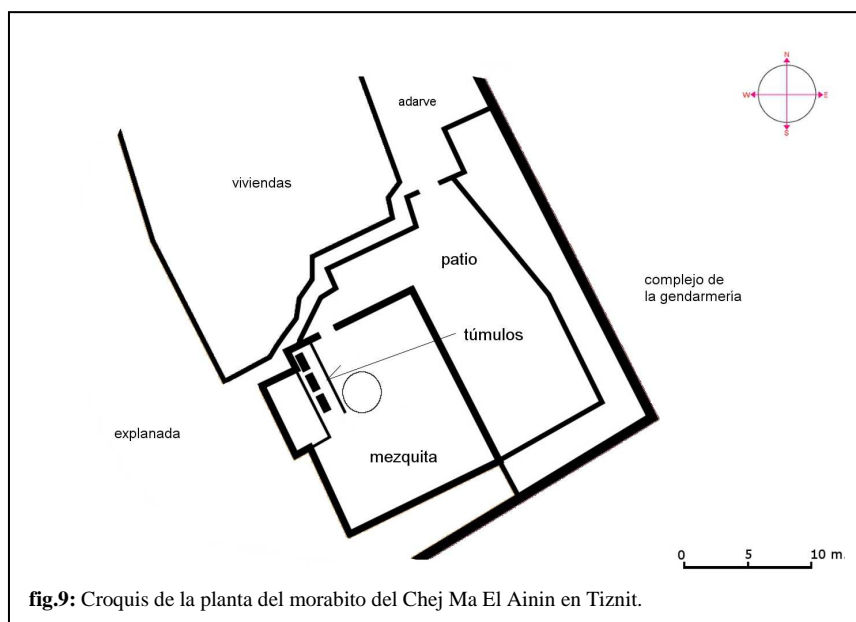


lám.15: Vista general de la *qubba* del Chej Mohamed Fadel y enterramientos circundantes (fotografía de M. Sanz Navarro).





lám.16: Túmulo del Chej Mohamed Fadel (fotografía de M. Sanz Navarro).





lám.17: Túmulo del Chej Ma El Ainin en Tiznit (fotografía de M. Sanz Navarro).



lám18: Túmulo donde reposan los restos del *imām* Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Murādī al-Ḥaḍramī en Azuggi (fotografía de M. Sanz Navarro).